

JEAN-FRANÇOIS KERVÉGAN

HEGEL VE HEGELCİLİK

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 100

DOST

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 100

D

Jean-François Kervégan

Panthéon-Sorbonne Üniversitesi'nde (Paris I) profesördür. Hegel'den yaptığı çevirilerin yanı sıra Hegel ve Carl Schmitt üzerine yaptığı çalışmalarla da tanınır.

Kervégan, Jean-François
Hegel ve Hegelcilik
ISBN 978-975-298-439-4 / Türkçesi: İsmail Yerguz
Mart 2011, Ankara, 126 sayfa
Kültür Kitaplığı: 100; Felsefe: 22

HEGEL VE HEGELCİLİK

Jean-François Kervégan

DOST

ISBN 978-975-298-439-4

Hegel et L'Hégélianisme
Jean-François Kervégan

© Presses Universitaires de France, 2005

Bu kitabın Türkçe yayın hakları Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci baskı, Mart 2011, Ankara

Türkçesi, İsmail Yerguz

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican - DOST İTB

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.; İvedik Organize Sanayi Bölgesi,
Matbaacılar Sitesi 588. Sokak no: 28-30 Yenimahalle / Ankara
Tel: (0.312) 395 25 80-81 • Faks: (0.312) 395 25 84

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad. No: 37/4, Yenişehir 06420 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İÇİNDEKİLER

Bernard Bourgeois'ya

Giriş

EK OLARAK YAŞAMÖYKÜSÜ

Hegel'le ilgili olarak Heidegger'in Aristoteles üstüne söylediklerini söylemek geliyor içimden: "Doğdu, felsefe yaptı, öldü." Onun dileği, kişiliğinin yapıtları karşısında, özellikle de Şeyin kendisi karşısında silinmesidir. "Kendiliğinden düşünmek" "*amaca götüren en kestirme yol*"dur diyenlerle alay eder (*Notes*, 73), Ben'in yüceltilmesinden nefret eder. Bununla birlikte, yaşamıyla ilgili olarak birkaç kelime etmek yararlı olabilir; gerisini okuyucu kitapçılardaki biyografilerden tamamlayabilecektir. Rosenkranz'ın *Hegel'in Yaşamı* Fransızca'ya da çevrildi sonunda. Bu bağlamda üç yeni biyografi çok önemlidir: H. Althaus, *Hegel: Bir Felsefenin Doğuşu*; J. D'Hondt, *Hegel*; ve özellikle de T. Pinkard, *Hegel: A. Biography*.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel 27 Ağustos 1770'te Stuttgart'ta küçük burjuva ve Protestan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi; babası memurdu. Lise öğrenimi sırasında sağlam bir klasik kültür gördü, Yunan ve Latin yazarlarını okudu, çevirdi ve bu yapıtlarla ilgili notlar aldı.

Ailesi din adamı olmasını istiyordu: din adamlarının yetiştirildiği ve maddi ihtiyaçlarının karşılandığı Württemberg en güvenli yoldu onun için. Ve Hegel 1788'de Tübingen'de *Stift*'e yazıldı: bu okul geleceğin din adamlarının yetiştirildiği bir tür papaz okuluydu; Hegel orada klasik felsefe ve din okudu ve daha sonra ilk yazılarında şiddetle karşı çıktı bu eğitime. Sözgelimi, "Tübingen Fragmanı"nda, Antik Çağ'ın sivil dinlerinin kült uygulamalarını Hıristiyan dogmasına uygulayarak popüler din adı verilebilecek bir öğreti hakkındaki düşüncelerini sergilemiştir. Meslektaşları Schelling ve Hölderlin'le birlikte Fransız yaşamını büyük bir ilgiyle izlemiştir; hep birlikte bir özgürlük ağacı yaratmış oldukları efsanesi dolaşır ortalıkta. Terör dönemi, daha çok Girondinlere yakın olan bu gençlerin coşkusunu soğutacaktır: Hegel'den kalan mektupların ilki "Robespierrecilerin onursuzluğunu kınar" (*Corresp.*, 1,18). Ama ötekilerin (sözgelimi Schelling) tersine, kendisine göre siyasal ve sosyal modernitenin ilkeleriyle karışan Devrim'in ilkelerini benimsemeyecektir hiçbir zaman.

Hegel öğrencilik yaşamının sonuna doğru din adamı olmak üzere yaratılmamış olduğuna inanır: dolayısıyla eğitimci olacaktır. Bern'e yerleşir. Yaklaşık üç yıl boyunca soylu von Steiger ailesinin çocuklarına temel bilgiler dersleri verir. Kültürünü yaymak için zengin kütüphanesinden yararlanır. İskoçyalı merkantilist James Steuart'ın yapıtlarının çevirileriyle ekonomi politiği keşfeder; Jena elyazmalarında aktardığı ve yorumladığı Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* adlı yapıtını da okumuş olabilir. Hume, Gibbon, Montesquieu, Rousseau (*Stift*'ten bir arkadaşının anlattığına göre kahramanıdır) ve tabii ki Kant'ı (gençlik dönemi

yazılarının en önemli referansı olan *Din*'i) okur. Öte yandan, yaz mevsiminde de Alpler'de gezilere çıkar: Hegel, açık seçik biçimde, güzel dağ manzaraları adına romantik tutkuyu paylaşmaz! Onu doğanın güzellikleri değil, insanlar, tarihsel olgular, tarih ilgilendirir. Bern döneminde ilk yazısı yayınlanır: Bir Vaud ülkesi devrimcisinin *Mahrem Mektupları*'nın çevirisi (anonim). Aynı zamanda Hıristiyanlığın "pozitifliği" üstüne fragmanlar ve İsa'nın Yaşamı'nı (İsa'nın çömezlerine *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni anlatması) yazar; bu yazılar bitirilemeyecek ve yayınlanmayacaktır. Hegel 1976 yazında İsviçre'den ayrılır ve bu kez Frankfurt'ta ders verir; kendisine bu işi bulan Hölderlin'le buluşur yeniden ve 1880 yılı sonuna kadar bu kentte kalır. Bu döneme ilişkin pek fazla bilgi yoktur. Çocukluk arkadaşı Nanette Endel'le mektuplaşır ama bu mektupların Hölderlin ve Diotima'sı Suzette Gontard'ın ateşli mektuplaşmalarıyla hiç ilgisi yoktur; Hölderlin'in dostu ve koruyucusu Isaac von Sinclair'la yakın bir ilişki kurar. Hölderlin gibi ruhsal bir çöküntü yaşamasa da, daha sonra izleri kalacak olan bir depresyon geçirir. Bununla birlikte, Frankfurt dönemi entelektüel bağlamda verimli olmuştur. Bu dönemde, Hegel, Bern'de hazırladığı Carl elkitabının yorumlu çevirisi dışında bir şey yayınlamamıştır kesinlikle; Württemberg'in siyasal durumuyla ilgili cumhuriyetçi eğilimli bir yergi elkitabını yayınlamaktan vazgeçer. Ayrıca, imparatorluğun durumunu anlatmayı düşündüğü bir kitap yazmaya başlamış, ancak dönemin zihniyeti (kendisine göre bir modern kahraman prototipi olan Bonaparte'ın temsil ettiği) koma dönemini kısaltmıştır imparatorluğun; bu taslağı sürdürmüş, ancak Jena döneminin başında bırakmıştır.

Bir yüzyıl sonra keşfedilen *Alman İmparatorluğu'nun Kuruluşu* Machiavelli esinli bir cumhuriyetçiliğin damgasını taşır. Ama Hegel'in çalışmalarının esası her zaman dinsel-felsefi problemlerin çevresinde yoğunlaşmıştır. Bern'deki kadar Kantçı değildir artık, ortak dilde kaybolan unsurları düşünebilmek amacıyla özgün bir kavramsallık yaratır. Böylelikle, felsefeye karşı bir tavır almış gibi olsa da, kendi felsefesini geliştirmeye başlamıştır. Bundan böyle modern halkların yaşamını karakterize eden "ayrımı" hem üstlenerek hem de ona meydan okuyarak aşmaktır söz konusu olan; "zamanla birleşme"ye *diyalektik olarak* ulaşmak gerekir (*Francfort*, 377).

Hegel 1801'den 1807 yılının başına kadar tekrar Schelling'le buluştuğu Jena'da kalır; özellikle Fichte (1799'da ateizm tartışması nedeniyle kürsüsünden kovulmuştur) sayesinde bu küçük kent, o dönemde Goethe ve Schiller'in Weimer'ıyla Alman entelektüel yaşamının merkezidir. Geç dönem ürünü *Tinin Fenomenolojisi* olan bu süreçte, Hegel, Schelling sayesinde ve daha sonra ona karşı çıkarak kesin felsefi yönelimini belirler. Hegel üniversite bağlamında kariyerine *Privatdozent* (ücretleri öğrencilerden toplanan paralarla ödenen öğretim üyeleri; sayıları pek fazla değildir bunların...) unvanını ekler. İlk metinlerini yayınlar: önce 1801'de dostunun sözcülüğünü yaptığı ama kendi sesini de duyurmaya başladığı *Fichte ve Schelling'in Felsefi Sistemleri Arasındaki Fark*. Hegel 1802'den başlayarak Schelling'le birlikte *Eleştirel Felsefe Günlüğü*'nü yayınlamaya başlar; önemli ve zor anlaşılan yazılar yazar bu yayın organına. Hegel ayrıca derslerinde yararlanmak amacıyla gelişmekte olan bir felsefenin atöl-

yesi denebilecek defterler tutar. Bu yazılar aynı zamanda okuyucuları için özgün bir filozof olarak doğuşunu (ve de Schelling'le yollarının ayrılmasını) belirleyen önemli yapıtının da laboratuvarıdır: son anda *Tinin Fenomenolojisi* adını alan "bilincin deneyiminin bilimi".

Durumunun belirsizliğinden yakınan Hegel daha güvenilir bir konuma sahip olmak ister. Bamberg'de gazeteciliği denediği bir buçuk yıllık bir ara dönemden sonra Bavyeralı yüksek devlet görevlisi Friedrich Niethammer sayesinde özlediği düzene kavuşur: Nuremberg Protestan Lisesi müdürlüğü ve felsefe öğretmenliği. Hegel bu okulda yaklaşık sekiz yıl (1808-1816) görev yapar ve bu süre içinde verdiği eğitimin (belli başlı yansıması *Felsefe Hazırlık Dersleri*'dir) yanı sıra ikinci önemli yapıtını yazar: *Mantığın Bilimi* (1812-1816). Ve 1811'de gene Nuremberg'de yerel aristokrasiye mensup Marie von Tucher'le evlenir ve iki çocuğu (Karl ve Emmanuel) olur.

Hegel kendi ününe uygun akademik bir pozisyon arar. Erlangen Üniversitesi'nde bir kürsüye sahip olma umutları içindedir ama sonunda Heidelberg Üniversitesi'ne girer; kırk altı yaşındadır. İki yıl bu üniversitede çalışır ve bu dönemde nihayet bütünüyle sergilediği sistemin kısaltılmış biçimi olan *Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi*'ni (1817) kaleme alır. Artık bütünün şu ya da bu parçasını geliştirerek bu elkitabına (1827 ve 1830'da iki basımı daha yapılmıştır) göre verir derslerini. Öte yandan, Hegel en liberal siyasal metnini de kaleme almıştır: *Actes des Etats du royaume de Wurtemberg en 1815-1816* (Fr. çev.). Bu yapıtında halkını bir düzene kavuşturmaya çalışan yeni kral ve bu projeyi onaylamaya davet edilen ve onu "iyi, eski yasalar" adına

mevzuat içinde boğan devletler arasındaki çatışmayı analiz eder. Bu vesileyle bir inanca bağlanır: Devrim sonrası Avrupa bağlamında, var olmayan şeylerin Restorasyonu'nun devri geçmiştir artık –buna sadece "hiçbir şeyi unutmayan ve hiçbir şey öğrenmemiş olan gericiler inanmaktadırlar– ve yukarıdan başlatılan, yetenekli ve kendini halkın çıkarlarına adamış bir bürokrasinin uyguladığı bir reform siyaseti devreye girmiştir.

Altenstin tarafından davet edildiği Berlin'de Hegel'i çeken bu modern ve reformcu devlet imgesidir. Yeni üniversitenin (1810'da Humboldt tarafından kurulan) prestiji de katkıda bulunur buna; dönemin bazı büyük isimlerinin adları da ön plana çıkar bu bağlamda: Humboldt, Fichte (yerini Hegel almıştır), hukukçu Savigny, Schleiermacher. Hegel ölünceye kadar bu üniversitede "felsefe bilimleri" okutur: derslerini dinleyenler arasında Feuerbach gibi çok uzaktan gelenler de vardır. Gerçek anlamda Hegelci bir topluluk oluşturan sadık öğrenciler grubu oluşmuştur çevresinde; bunlar arasında bulunan hukukçu Gans kimi zaman yerini alır ve *Hukuk Felsefesinin Temelleri* adlı yapıtının eklerini hazırlar. Bu dönemde çok az yeni kitap çıkarır: gerçek anlamda kitabın yeniden elden geçirilmesi olan *Ansiklopedi*'nin iki yeni basımı dışında en önemli ürünü *Hukuk Felsefesinin Temelleri*'dir (1820): *Ansiklopedi*'nin nesnel anlayışı teorisinin gelişmiş versiyonu. Bu kitap çok büyük yankı uyandırmış ve Rudolf Haym tarafından kodlanmış imgeye göre "Prusya devleti filozofu"nun kötü şöhretine katkıda bulunmuştur. Hegel bir yandan da *Bilimsel Eleştiri Yıllıkları*'nı yazma işiyle uğraşır: bu bağlamda *Baghavad-Gita*'nın Humboldt çevirilerini, Hammann'ın

yazılarını ve Solger'in ölümünden sonraki yapıtlarını derler ve karşılaştırmalar yapar. Siyasetle ilgisini de kesmez: en son yapıtlarından biri de "A propos du Reform Bill" (1831; Fr. çev.) adlı yazısıdır: Prusya yönetiminin yayınlanmasını yasakladığı, İngiltere'nin sosyal ve siyasal durumuna çok sert eleştiriler getiren bir metin! Hegel ölümünden hemen önce editörüne *Mantığın Bilimi*'nin birinci kitabının yeniden gözden geçirilmiş biçimini teslim eder ve *Tinin Fenomenolojisi*'nin yeni basımı için çalışmalara başlar.

Bununla birlikte, Hegel'in Berlin'deki entelektüel etkinliklerinin esas bölümü yayınlanmamıştır: altı aylık sürelerle sistemin parçaları üstüne dönüşümlü olarak verdiği derslere çalışır. Bu dersler, notlarından, dinleyici defterlerinden yararlanan öğrencileri tarafından yayınlanmıştır: bunlar, yaşarken yayınlanan yazılarıyla birlikte yirmi cildi 1832'den başlayarak basılan yapıtlarının ölümünden sonraki yayınlarının büyük bölümünü oluşturur. Bundan böyle tarih, sanat, din ve felsefe tarihi, Hegelci yorumlarda yayınlanan yazılar kadar yer tutacaktır ve kimi zaman bu düşüncenin imgesini bozma noktasına kadar gidecektir iş. Böylece, 1970'li yıllarda K. H. Ilting, Hegel'in Heidelberg ve Berlin'de hukuk felsefesi üstüne verdiği dersleri ele alır; bu bağlamda, amacı, Hegel'in büyük olasılıkla 1820 tarihli kitabında benimsemiş olduğu tutucu tavrı telafi etmektir: demagoglara (liberaller, Fransızseverler vb.) karşı baskı korkusuyla, göründüğünden daha liberal bir düşünce mahsus değiştirilmiştir muhtemelen. Hegelciliğin bilinen hiçbir yorumu, bundan böyle, yararlanılabilecek belgeleri –her yıl herhangi bir derste alınan notlar yayınlanır– ve de öğrenci notları esas alınarak, Hegel'in ölümünden sonra

yayınlanmak amacıyla düzenlenen *Ansiklopedi* ya da *Hukuk Felsefesi*'nin eklerini görmezlikten gelemez; ama sözlü eğitiminin rastlantısal izlerine dayanarak Hegel'in yayınladığı yazıları düzeltmeye kalkışmak da tehlikeli bir iştir.

Hegel'in yaşamı söz konusuydu... Kasım 1831'de son bulur bu yaşam: filozof kolera hastalığı nedeniyle birkaç gün içinde ölmüştür. Yazılarının arkasında silinen bu adamla ilgili olarak söylenmesi gereken bazı şeyler kalmıştır. Hegel'in Jena'da gayrı meşru bir çocuğu olmuştur ve bu çocuğun kaderini o dönemin günah çocuklarıyla ilgilenen kurum belirlemiştir... Hölderlin'e ithaf ettiği *Eleusis* şiirinde işaretleri görüldüğü gibi masonlukla ılgilenmiştir; ama masonluk "hiçbir biçimde özel bilgilere sahip değildir, dolayısıyla gizleyecek bir şeyi de yoktur" (*HP Introd.*, 77). Sosyal yaşamı ve gösterileri severdi. Şarabı severdi, doğanın tininin kanıtıdır bu... Bütün bunlarda bir fevkaladelik yoktur. Bundan anlaşılan çevresinde fark edilme kaygısı ise eğer, İnsan Hegel özgünlük peşinde değildir zaten: "Herkes kendisine ait olan bu dünyada en iyi olmak ister ve olduğuna inanır. Sadece en iyi olan bu kendi dünyasını ötekilerden daha iyi açıklar" (*Notes*, 73). Hegel dünyasından daha iyi olmadı. Ama yazıları bu dünyanın en güçlü ifadesidir ve felsefenin doğasına uygundur: "*düşüncelerde kavranan zamanı*" olmak (*PPD*, 106).

Hegel arkasında anlaşılması zor yapıtlar bırakmıştır. Şu sözleri eden biri olarak bilincindendir bunun: "Beni bir tek kişi anladı ve o da anlamadı." Modern çağın Aristoteles'i olarak edindiği şöhret hoşuna gider ve *Ansiklopedi*'sini *Metafizik*'ten bir alıntıyla bitirir. Her halükârda, yapıtları çağdaş düşünceyi belirlemiştir. Ve burada sunulan bu dü-

şünceye bir inanç egemendir: Hegel felsefesi sadece "kavram çatışması"na göre düzenlenir (*PhE*, I-50). Bu nedenle, bu düşüncede "sevgili ben" yoktur. Hegel kendisinden söz etmeyi sevmez. Bununla birlikte, düşünen aklın bütün kahramanları filozoflar gibi bizi "onu açıklamaya mahkûm eder" (*W* II, 574) ya da kendisi aracılığıyla kendimizi açıklamaya mahkûm eder. İlkeleri nedeniyle ("herhangi bir felsefenin onun dünyasını aşacağını düşünmek aptallık olur", *PPD*, 106-107), Hegel'den, bizim dünyamızdan söz etmesi beklenemez. Bununla birlikte, onun ne olduğunu düşünmemize, dolayısıyla filozof olmamıza (ondan farklı olarak hiç kuşkusuz) yardım edebilmesi paylaşılması hoş bir inançtır.

BİRİNCİ KISIM

SİSTEME DOĞRU

I. Bölüm

BAZI BEYLİK DÜŞÜNCELER

Felsefi bir yapıtın kendi içinde bir anlamı olduğuna ve yorumların bu otantik anlama göre değerlendirilebileceklerine inanmak saflıktır. Hiç kuşkusuz, *bütün*, yorum konusunda yardımcı olamaz: en azından, ifşa edilmeleri pahasına da (sözgelimi Hegel'i okuyan Marx'ın yaptığı gibi) olsa amacın oluşmasının kurallarının dikkate alınması gerekir. Bununla birlikte, Hegel okumaları kimi zaman mantıklı bir eleştirinin kurallarına meydan okur. Onun yapıtlarının anlaşılması çoğu zaman yazılarının okunmasını engelleyen toplu şemalar üstüne inşa edilmiştir. Hegel imgesi ona mal edilen bazı tezlere bağlıdır ve bir perde işlevi görür. Okumayı sadece mümkün ve anlamlı kılabilmek için çoğu zaman uzmanlar da dahil olmak üzere Hegelciliğin algılanmasını yönlendiren belli başlı beylik düşünceleri (ifade betimleyici anlamda kabul edilmelidir) sergilemek ve çözmek gerekir.

I. – "Tez-antitez-sentez"

Diyalektik, bilindiği gibi, üç aşamalıdır: tez, antitez ve sentez. Hegel'i, gerçeği bu şemaya tabi kılmak amacıyla ona şiddetle karşı koymaya götürecek olan bir üçlü biçim takıntısının çarpıcı yansıması... Dolayısıyla, Hegel'in kendisinin de Schelling eğilimli filozoflarda bu takıntıyı eleştirmesi ve olup biten her şey üstüne üçlü bir şema kurmayla ilgili saçmalığa karşı ihtiyatlı bir tavır alması şaşırtıyor bizi. Ayrıca, yapıtlarının konuları irdelendiğinde, aslında çoğu zaman uyulan sözde üçlü kurala karşı çıkan bir yığın unsur görülür: sözgelimi, *Mantık*'ta "tanıma, bilme fikri"nin sadece iki alt-bölümü vardır, "yargı"nın ise dört alt-bölümü vardır; dünya tarihi art arda gelen dört "dönem"e ayrılır... Hegel'de üçlülük fetişizmine karşı açık bildiriler vardır: bu model, "bilim kavramı"nın ortaya çıkmasını sağlamış olsa da, "mutlak anlamı" bilinmediğinde "cansız bir şema"ya indirgenebilir kolayca (*PhE*, I-42). Zaten "tam idrak felsefesi"nin (idrak neredeyse doğal olarak tablolar halinde örgütlenir) yaratıcısı Kant'ta Hegel "bir üçlülük şeması –tinden yoksun olan– saptamıştır; "her yerde tez, antitez ve sentezi ifade etmiş olan" Hegel değil, Kant'tır (*HP*, 7, 1894).

Hegel bu buluşu nedeniyle Kant'a büyük övgüler yağdırmakla birlikte bunun "tanıma biçiminin sadece yüzeysel, dış yanı" olduğunu düşünür (*SL*, 3, 383-384); ve spekülatif yöntem aşamalarını saptama macerasına girmesinin amacına "özellikle güvenilmek isteniyorsa eğer", bu yöntem "dörtlülük" ya da "üçlülük" olarak takdim edilebilir (*a.g.y.*). Gerçekten de "kavram yöntemi"nde ara dönem

(uygunsuz bir biçimde antitez denir) kendiliğinden ikiye bölünür. Öncelikle başlangıç döneminin basit biçimde olumsuzlanmasıdır; sözgelimi, "varlık vardır" önermesiyle "varlık yoktur" (ya da "varlık olmayan vardır") antitezi karşıtlaşır. Ama burada yöntemin diyalektik özelliği ortaya çıkar ve bu basit olumsuzlama bölünür ve kendisiyle zıtlaşır. Böylece, "ilk ve kesin olumsuz" mutlak olumsuzluk içinde tamamlanır (*a.g.y.*) ve ilk tezin ve antitezinin basit eklemlenmesinin çok daha fazlası olan spekülatif bir sentezi doğurur: gerçekten de, tez ve antitezi ayrı dönemleri olan çatışkı olarak "hem dolaysızlık hem de aracıdır" (*HP*, 7, 1894); ama sadece bir model ya da şemadır ve her zaman düşüncenin eylemini, çatışma karakterini dondurma riski taşır. *Mantık*'ın sonunda dörtlü bir modelin ve hatta *Doğu Felsefesi*'nde kavram ritminin beşliliğinin hatırlatılmasının kökeni budur (*Encycl.*, 2, § 248 A, 351).

Ama "tez-antitez-sentez" şemasının getirdiği en önemli problem dönemlerin sayısı değildir. Problem daha çok bu şemanın diyalektik konusunda yanlış bir düşünce getirmesidir. Öncelikle şunu hatırlamak gerekir ki, "diyalektik" terimi kesinlikle sadece bir döneme işaret eder ve mantıksal çatışmanın önemli bir anıdır bu hiç kuşkusuz: aracılaşmış ve aracılaştıran (*SL*, 3,81) ve kavramın hareket ettirici gücü olan (*PPD*, § 31, 140), bölünen ara dönem. Bu diyalektik dönemin (olumsuz rasyonel) kendisi olumsuzlanma özelliği taşır ya da, daha doğrusu, içinde aşıldığı spekülatif zamanla ilgili olarak kendini olumsuzlama eğilimi taşır (*Encycl.*, 1, § 81-82, 343-344). Ama sentez imgesinin en büyük sakıncası iki zıt nicelik söz konusuymuş gibi tez ve antitezi aynı kefeye koymuş gözükmeleridir. Bununla bir-

likte, Hegel düşüncesinde her zaman karşıtlığın iki unsurundan biri *Aufhebung*'u gerçekleştirir: ötekine egemenliğini olumlayarak karşıtlığın aşılması/sürmesi. Sözgelimi, benzerlik ve farklılık karşıtlığında ikisinin birleşmesini sağlayan, bu terimlerin ikincisi değil, birincisidir: Hegel mutlağı "benzerliğin ve benzersizliğin benzerliği" şeklinde tanımlar (*Différence*, 140), bunların farklılığı olarak tanımlamaz (oysa ikinci düzeyde de olsa farklıdır). Hegelci *Aufhebung* sentetik ve de analitik harekettir ve bu sayede bir karşıtlığın bir terimi kendisine hiçbir zaman verilmemiş olan kimliğini kazanır ve böylelikle harekete geçirdiği kendi ötekisine baskın çıkar. İki terimden her biri içlerinden birinin diyalektik uyumuyla hem yadsınır hem korunur: yapay ve ilgisiz bir sentezin tam zıddı.

II. – "Gerçek olan (her şey) rasyoneldir"

"Rasyonel olan gerçektir; ve gerçek olan rasyoneldir" (*PPD*, 104). Tüm Hegelci külliyat içinde en (kötü) biçimde aktarılmış olan bu formül çok erken dönemde kuşku uyandırmıştır. Bu, gerçekten de, gerçekliğin en tartışmalı özelliklerine felsefi bir güvence verebilir. Yaygın ifadeye göre anlamı şudur: "Rasyonel olan (her şey) gerçektir ve gerçek olan (her şey) rasyoneldir." Böyle bir yorum Hegelciliğin egemen vizyonunun temelini oluşturur. Böylelikle, Hegel olgu olasılığını da radikal biçimde yadsıyacak ve sürekli anımsatmaktan geri durmadığı özgürlüğü pahalı bir gereklilikçiliğe feda edecektir. Varlık ancak kavramın giysisi olabilir: idealizmin, en önemsiz olanına kadar var olan

her şeyi çıkarsama ya da inşa etme iddiasını ölçüsüzlüğe kadar temsil eden konumdur bu. Bunu bu felsefenin başka bir kusuru izleyecektir: var olan her şeye ve ortaya çıkan her şeye kavramın yüceliğini tanıma eğilimi. Gerçekten de, tutuculuğa yüklenen siyasal suçlama çoğu zaman kör bir gerekircilik gibi algılanan şey karşısında metafizik bir kuşkuyla birleşir. 1857'de, R. Haym, *Hukuk Felsefesinin Temelleri*'nin önsözünün getirdiği formülün "Restorasyon düşüncesine klasik ifadesini verdiğini"[1] yazmıştır. Hatta daha da ileri giderek Hegel felsefesinde Nazi ya da Stalin totalitarizmlerinin öncelenmiş bir doğrulaması görülecektir. Kavram diktatörlüğünden bildiğimiz diktatörlüğe bir süreklilik söz konusudur büyük olasılıkla.

Öte yandan, *Ansiklopedi* "bu basit önermelerin birçok insana çarpıcı geldiğini" (*Encycl.*, 1, § 6, 169) kabul etmekle birlikte, böyle bir yoruma karşıdır: "Gerçeklikten söz ettim, ancak bu sözcüğü hangi anlamda kullanmış olduğuma dikkat etmek gerekir, çünkü ayrıntılı *Mantık*'ta da gerçekliği işledim ve kesinlikle sadece var olan bir olasılığı ayırmadım, daha açık seçik olabilmek için oradaki-varlık, yaşam ve daha başka saptamaları da ayırdım" (*Encycl.*, 1,§ 6, 169). Hegel'e "(Her) gerçeğin rasyonel olduğunu" söyletmek, varlığın ilk mantıksal seksiyonunun amacı olan muhtemel orada-varlık *gerçekliği* ve özün mantıksallığıyla kavramsallaşmış *gerçeklik* ayrımını bilmemektir. Gerçek, her zaman olduğundan başkası olabilendir ve hatta sürekli biçimde olduğundan başkası *olur*. "Bir var-olmayanla

1) R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, s. 365.

var olmak" (*SL*, 1,85), gerçeklik kendisi olmakla başkası olmanın karışımıdır. Bununla birlikte, bu olumsuzluk var olanın basit biçimi olan yoğun bir olumlulukla kuşatılmıştır. Dolayısıyla, gerçek, aşılmaz olasılığı ve olumsallığı içinde orada-varlıktır, ama aynı zamanda varlığının aldatıcı kesinliği içinde de aynı özelliği taşır: *orada*dır. Gerçeklik, tersine, "olgusuyla birlikte gerçeklik olan bir özdür" (*SL*, 2,6). Dolaysız gerçeklik içinde biçim değiştiren aracı sadece bozulma ve değişmenin bozucu figürü altında ortaya çıkar, gerçek "*geçiş*ten çıkar" (*Encycl.*, § 142, 393). Ama böyle olmasının nedeni, dışsallığının ya da varoluşunun varlık ve anlamının bağımlı olacağı hiçbir arka plan gerektirmemesidir. Dolayısıyla, gerçek, Hegel'de gerçeklikten çok farklı bir şeydir; bunlar, deyim yerindeyse, var olanın kavranmasının farklı düzeylerine denk düşerler. Gerçekliğin rasyonel olması tanımına bağlıdır. Buna karşılık, gerçek mutlak anlamda gerçek olamaz; hatta hiçbir rasyonalite katsayısı eklenemez ona çünkü istikrarsızlık ve kendine eşitsizlik ayrılmaz unsurlarıdır. Hegel açıkça şu sonuca varmıştır: "Çevresinde aslında olmaları gerektiği gibi olmayan birçok şeyi görebilecek kadar uyanık olmayan biri var mıdır?" (*Encycl.*, 1, § 6, 170). Ampirik gerçek çoğu zaman sadece rasyoneldir... Bununla birlikte, kendisini kavramına upuygun, dolayısıyla gerçek kılan bir zıtlığın sonunda da bu özelliğe sahip olabilir. Bu nedenle, bir 1819 yılı dersinde, 1820 tarihli Önsöz'de statik biçimde açıklanan denklem çelişki terimleriyle açıklanmıştır: "Rasyonel olan gerçek *olur* ve gerçek rasyonel *olur*" (*RPh* Henrich, 51). Gerçeklik ve rasyonel eşdeğerliği hakiki bir gerçek değildir; metafizik bir tezdir (*Mantık*'ta sergilenen varlı-

ğın çelişkili kavramını getirmesi açısından): aklın zaman içinde sergilenmesinin –filozofa ve sadece filozofa göre– doğrulama olması bakımından (başka bir spekülatif tez) dünyanın tarihidir bu.

III. – Efendi ve köle diyalektiği

Yaygın bir düşünce: Hegel "efendi-köle diyalektiği"nin yaratıcısıdır: diyalektikten anlaşılması gereken şeyin tanımı ve insanın insanlığa ve topluluğun doğuşuna erişmesi üzerine bir tür parabol. Bu fikrin kökeni bilinir: A. Kojève 1933-1939 arasında Ecole Pratique des Hautes Etudes'te verdiği derslerde (bu dersler *Hegel Okumasına Giriş* başlığı altında yayınlanmıştır) *Tinin Fenomenolojisi*'nin 4. bölümünün başında ortaya çıkan bu temayı ("kendi bilincinin bağımsızlığı ve bağımlılığı: egemenlik ve kölelik") Hegel'in tüm yapıtlarının yorumunun ekseni yapmıştır. Kojève'e göre, bu geçişin amacı, kendi bilincine, dolayısıyla insanlığa ulaşmanın pek fazla bilgiden ve ötekinin *arzu*sunun tanınması olan tanımadan geçmediğini göstermektir: dolaysız muzafferin (efendi) sonuçta mağlup olan kişinin (köle) egemenliğine karşı giriştiği bir çatışmadan kaynaklanır bu. Ölüm korkusuyla zorunlu çalışmaya tabi olan köle bir kültürleşme sürecine girer ve bu süreç sonunda kendini aylaklığa ve kısır eğlenceye vermiş olan efendisine egemen olur. Kısaca söylemek gerekirse, "*Fenomenoloji* Hegel düşüncesinden bağımsız olarak felsefi bir antropolojidir".

Bununla birlikte, Kojève'in bu bölümden yararlanmasını da eleştirmek gerekir. Öncelikle terimlerin seçiminin

eleştirilmesi gerekir. *Herr*'in "efendi" olarak çevrilmesi, bu seçim, insanın insan üstünde bir iktidar (meşru olsun olmasın) uygulaması anlamında *Herrschaft* sözcüğüyle bir yakınlığı gizlese de kabul edilebilir; *herrschen* Almanca'da ve Hegel'de egemen olmaktan çok hüküm sürmektir, her halükârda köleleştirmek değildir. *Knecht*'in köle olarak çevrilmesine gelince, çatışma sonucu (geçici) oluşan tanımayla gelen ilk ve *politik* kölelik ve eski toplumlarda kölenin (*Sklave*) ekonomik, sosyal ve ailevi statüsü arasında bir karışıklık getirir bu. Metne göre özgürlükleri ele alarak (Kojève gibi) "egemen olan" ve "egemenlik altında olan"dan söz edilebilir. İkincisi, *Fenomenoloji*'nin *Kojèvevari* okuması, Hegel'in mutlak tin (felsefe, sanat ve dini içine alan) dediği şeyin nesnel din (sosyal ve politik insanlık) adına bilinçli bir tasnifini gerektirir. Dolayısıyla, Hegel'in felsefe aracılığıyla kendisini düşünen *sonlu* tin zararına *sonsuz* tin dediği, temeli olmayan (her durumda sistemin gereklilikleri doğrultusunda) bir ayrıcalık doğurur. Kaldı ki, Kojève kesinlikle gizlemez bunu: sadece dinle ilgili bölümün "ateist bir yorumu" *Fenomenoloji*'nin "bütünüyle uyuşabilir"dir. Nihayet, şunu da unutmamak gerekir ki, Hegel, daha sonra tanınma (reconnaissance) mücadelesinin bir yorumunu vermiştir. Ve bu Kojève'in düşüncesiyle tamamen uyuşmazlık göstermez, ama "efendi-köle diyalektiği"ni yapıtının bütüncül yorumunun matrisi yapmayı engeller. Egemenlik-kölelik figürünün yinelediği *Ansiklopedi*'deki bölümün gösterdiği budur: "Tanınma mücadelesi ve bir efendiye tabi olma bir *olgu*dur ve bu olgu içinde insanların ortak yaşamı devletlerin başlangıcı gibi ortaya çıkmıştır. Bu olgu içinde temeli oluşturan şiddetin

arzu ve özgünlük içindeki kendi bilincinden tümel kendi bilincine geçişin *gerekli* ve *doğrulanmış* anı olmasına rağmen, evrensel *hukuk*un temeli olduğu söylenemez pek. Bu, harici başlangıç ya da devletlerin *olgusunda başlangıç*tır, *tözsel ilkeleri* değildir onların" (*Encycl.*, 3, § 433, 231). Hegel olguları açık seçik hale getirmek için sözlü olarak "tanınma mücadelesinin (...) ancak *doğal durumda mümkün olabileceğini*" belirtir (*Encycl.*, 3, § 432 A, 533). "Efendi ve köle diyalektiği", hiç kuşkusuz, toplumun proto-tarihsel kökenini anlatır: siyasal bağımlılık ilişkisinin rasyonel ilkesini belirtmez, insanın insanlığının oluşma biçimini de (her halükârda bütünlüğü içinde) göstermez; çünkü, bu, Hegel'e göre, mutlak tin de dahil olmak üzere tinin tüm alanını kapsar.

Sonuç olarak, Kojève, insan soyunun kökeni ve gelişimi olarak kendi tarih görüşünü sergileme bağlamında Hegel'den yararlanmıştır: "Hegelci metinlerden yararlanarak felsefi antropoloji dersi verdim (...) ve Hegel'in yanlışı gibi gördüğüm şeyi önemsemedim. Böylelikle, Hegelci monizmden vazgeçerek bu büyük filozoftan bilinçli olarak sıyrıldım (...) efendi ve köle diyalektiğinin rolünü bilinçli olarak güçlendirdim ve (...) fenomenolojinin içeriğini şematize ettim."[2] Hegel'i okurken efsanevi efendi ve köle diyalektiğini biraz unutalım; ama Kojève'i anlamak için gereklidir bu.

2) A. Kojève, Tran Duc Thao'ya gönderilen 7 Ekim 1948 tarihli mektup, D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'histoire* içinde (Grasset, 1989, s. 249).

IV. – Aklın hilesi

"Aklın hilesi", Hegelciliğin damgasını taşıdığı hiperrasyonalizmi çürütmeyi düşünenlerin tümü tarafından dile getirilmiştir. Gerçek ve rasyonel denkleminin mantıksal –ve çarpıcı– bir sonucudur. Bu fikir pratik özgürlüğün olumsuzlanması eğilimi içindeki bir teori çerçevesinde yer alır ve tarihsel akıl adına işlenen cinayetleri önceden nesnel olarak doğrular. Aslında nedir? Öncelikle, aklın hilesi motifi tarihle ilgili olarak ortaya çıkmaz, emek ve maddi üretim analizi içinde görülür. Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* metnine yakınlaşarak emeğin modern biçimini irdeleyen "İlk Sistem"in bir bölümü makineyi "(insanın) doğaya karşı kullandığı bir aldatmaca" olarak gösterir; doğa insanı "biçimsel, soyut, evrensel" bir çalışma yabancılaşması içine hapsederek "intikam alır" (*Esprit*, 1, 103); Marx'ın onda şeyleşme olan bu motiften nasıl yararlandığı bilinir... Aynı şekilde, "tinin ikinci felsefesi" (1805-1806) aleti "ben ve dış şeylik arasına soktuğum" "*hile*" olarak takdim eder; insan, makine sayesinde "işten tamamen çekilir" ve "doğayı kendi kendini tüketmeye bırakır" (*Esprit*, 2, 33-34). *Mantığın Bilimi*'nde tekrarlanan analizdir bu. Teleolojiye (teknik etkinliği paradigma olan *dış* amaçsallığa) ayrılmış bölümde, Hegel, objenin kendisine yabancı amaçlar için doğrudan kullanımı olan "şiddet"in karşısına "amacın objeyle dolaylı ilişki kurması ve ikisi arasına başka bir objeyi sokmasıyla" ilişkili "aklın hilesi" aletini çıkarır (*SL*, 3, 262-263). Görüldüğü gibi, aklın hilesi, aracılıkların, özellikle teknik aracılığın rasyonalitesi üstüne bir düşünce çerçevesi içinde etkili olur. *Mantık*'ın yukarıda aktarılan

bölümü şu sonuca varmıştır: "İnsan, enstrümanlarıyla, dış doğaya egemen olur, amaçlarına göre bu doğaya boyun eğmesi durumu değiştirmez" (*SL*, 3, 263).

Bununla birlikte, daha sonraki kuşaklar tarih felsefesi içinde tartışılmaz bir biçimde aklın hilesi temasına başvurmuşlardır. Üstelik çok tutumlu bir yararlanmadır bu: bu külliyatın tümü içinde sadece ifadenin tek bir olgusu –ünlü olanı– vardır; ve Hegel'in yapıtlarının tümünde de altı olgu vardır. Bu bağlamda söylenen şudur: "Çatışma, mücadele ve tehlike karşısında olan evrensel düşünce değildir; o arka plandadır, her türlü saldırı ve zarara karşı korunaklı bir yerdedir. Kendi yerine tutkuları etkilemesine izin verdiği şeye *aklın hilesi* denebilir; sadece bunun içinde ve bunun aracılığıyla zarar gören yaşama ulaşır o (...). Düşünce yaşamın ve köhneliğin haracını kendisi değil, bireylerin tutkuları aracılığıyla öder" (*RH*, 129). Görüldüğü gibi, aklın hilesinin teknik şemasının tarihe uygulanması "evrensel düşünce" (Hegel dünyanın tini de der buna) ve büyükleri de dahil olmak üzere insanların eylemini belirleyen tutkular arasındaki ilişkiyle ilgilidir: öznel özellikleri ve tutkuları zamanın tininin nesnel içeriğiyle bir süre örtüşür. İnsan çalışırken teknik aracılığıyla ihtiyaçlarını daha iyi tatmin etmek için etkin değilmiş gibi gözükür, aynı şekilde evrensel düşünce insanların özel tutkularının parsayı kapması için çatışmalarına izin verir. Aklın hilesinin tarih felsefesi için anlamı, insan eylemlerinin tarihsel içeriğinin, ne kadar büyük olurlarsa olsunlar, bunlara girişenlerin öznel motivasyonlarına indirgenemeyeceğidir; bu ilkeyi benimsemeyecek bir tarihçi var mıdır? Aklın hilesi tarihsel gereklilik sunağında özgürlüğün kurban edilmesini

gerektirmez, yabancılaşma etkenleri olan insani *tutkuların* da "özgürlük bilinci içinde gelişme"ye hizmet edebileceklerini gösterir. Dolayısıyla, nesnel anlayışın yönlendirilmesi içinde önemli ama çok sınırlı bir rolü vardır.

Sorun, insani etkileşim alanında cüretli bir teknik modelin ölçülü kullanımı olan aklın hilesi değildir pek. Çok daha ilginç olanı, tarihte bilinç olduğu tezidir. Doğrulanması mümkün olmayan böyle bir tez, böyle bir düşüncenin ortak olarak yer aldığı çerçeveyi aşan bir rasyonalite anlayışını gerekli kılar: Hegel'in, temel boyutu tarihsellik olan nesnel tin adını verdiği nesnel bir rasyonalite. Akıl, sınırlı, basit bir zihinsel yetenek değildir, tarih adı verilen gölgeler tiyatrosunun gizemli bir yönetmeni de değildir; hem "düşünen akıl"dır hem de "olan akıl"dır: yargılama yetenekleri olan bireylerin uygulamaları ve tarih içindeki pratikler ve kurumlar aracılığıyla rasyonalitenin sergilenmesi. Ama Hegelci akıl sadece *hem* öznel *hem* nesnel değildir, yapı olarak öznel-nesnel değildir: öznelliğin ötesinde (insanın bilinci) ve nesnelliğin de ötesindedir (tarihsel bilinç), felsefesi dönüşlü bir ifade olan mutlak tine bağlıdır. Sadece bu mutlak tin açısından, kesinlikle sezgiye karşıt biçimde tarihte bilinç olduğu iddia edilebilir.

Bütüncü bir fantazma ifade etmekten uzak olan aklın kurnazlığı, son tahlilde tarihi dikkate almayan düşünme içinde kök salan rasyonalitenin tarihsel anlayışıyla güç birliği halindedir: "Tarihle ilişki içinde bizi ilgilendiren, olmuş olan ve olandır, ama felsefede sadece olan ve olacak olan söz konusu değildir, *var olan* ve ebediyen var olan söz konusudur: akıl ve akılla ilgili şeylerle yeterince ilgilenmemiz gerekiyor" (*RH*, 242).

V. – Tarihin sonu

Hegel, tarihin sonunun düşünürüdür: bu konuda genel olarak belgelerle ve kanıtlarla ilgilenilmediği kesindir. Bununla birlikte, bu alanda bir sürpriz de vardır: Hegel metinlerinde bu tema işlenmez pek ve ona yüklenen anlam da oldukça farklıdır. Önce bir yanlış anlama durumunun düzeltilmesi gerekiyor: Fransızca'daki "son"un Almanca karşılığı *das Ende*, amacın karşılığı da *der Zweck*'tir: nesnel bir amaç (*telos*) ve herhangi birinin peşinde koştuğu amaç değil. Hegel'de tarihin sonuyla, bitimiyle ilgili hiçbir ifadeye rastlanmaz neredeyse. Doğu Asya'nın ve Alp ötesi Avrupa'nın "dünya tarihinin başı ve sonu olduğunu" söyler kesinlikle (*RH*, 244). Ama "son, bitiş", tarihin duracağı, tarihte hiçbir şey olmayacağı, hiçbir olgunun ortaya çıkmayacağı anlamına gelmez kesinlikle: tarihin sonu dünyanın sonu değildir! Hegel daha çok bunu söylemek istiyor ve bu da dünya tarihini, *filozof için*, devrim sonrası Avrupa'da çatışmalar sonucu gerçekleşen modern devlet adını verdiği şeye denk düşen bir *telos*a götürüyor. Sadece, kesinlikle ampirik olanı kuşatan ve aşan bu inanç ona sözgelimi Avrupa'nın, "Eski Dünya'nın ve mutlak Batı'nın ortası ve sonu olduğunu" yazma olanağı verir (*RH*, 270). Bir mutlak Batı ve mutlak Doğu olması, yeryüzünün tarihsel olarak *yuvarlak* olmaması (bkz. *RH*, 280), ampirik olarak sonu olmayan tarihin (Hegel'e göre, sözgelimi, Amerika düşünceyi mevcut Avrupa merkezinden koparırsa, "geleceğin ülkesi" olduğunu kanıtlarsa, gelecek dünyanın durumunu derinlemesine değiştirebilir) nesnel "nihai bir amacı" olması: bunların tümü kesinlikle felsefi spekülas-

yondur. Bütün bunların ötesinde bir *dünya* tarihi, filozof için değilse, kimin için vardır? Tarihçilerin tarihi, bizim zamanımızdan çok Hegel'in zamanı için çoğuldur, hatta parçalanmıştır. Ama felsefenin dünya tarihine ışık tutması postulatı rasyonaliteden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, tarihin sonu teması sadece, tıpkı bir yargıcın hukuktan yana olması gibi, filozofun göstermek zorunda olduğu "akıldan yana olma"yı gösterir (*Encycl.*, 3, § 549, 328); bu nedenle, "dünyanın sonu" kesinlikle "kendiliğinden yakalanan düşünce" olan modern devletin ötesindedir (*RH*, 212). Kimilerine göre bu yan tutma kuşkulu olabilir ya da tarihteki ucubeliklerle sarsılmıştır: Horkheimer ve Adorno, Hegel iyimserliğini tartışmaya açan ve en iyi olasılıkla mutlak tinin ve tarihin sonunun bulunmadığı olumsuz bir diyalektiğe yer veren aklın diyalektiği konusunda çok şey söylemişlerdir. Ama kabul etmek gerekir ki, rasyonalitenin kendisi, statüsü ve yansıma biçimleriyle ilgili bu tartışma genellikle tarihin sonu düşüncesiyle birleşen düşüncelerin çok ötesindedir.

II. Bölüm

TÜBINGEN VE JENA ARASINDA

1907'de, "gençlik dönemi dinsel yazıları"nın yayınlanmasından sonra, yorumcular, genellikle, aslında her zaman sistem kaygısı içinde olan sistem öncesi Hegel'e övgüler yağdırmışlardır. Bern, Frankfurt ve Jena yazıları olgunluk dönemi yazılarına oranla daha bir etkileyici gözükmüşlerdir: bu dönem yazılarında Hegel kendini aramaktadır henüz, sistemin düz yollarını genişletmekten çok yeni yollar aramaktadır. Glockner'in dediği gibi, bu yazılarda pantrajik boyut Berlin yazılarındaki panlojizmle boğulmamıştır henüz. Dolayısıyla, Hegel'in en ilginç yanının henüz yayımlamadığı yazıları olduğu ve bu bağlamda atılması gereken tek bir adım kaldığı ve bu adımın da atılamayacağını düşünmek mümkündür. Aslında, Bern, Frankfurt ve Jena taslaklarına baktığımızda bunların çok eğitici oldukları ve Hegel düşüncesi bağlamında zor anlaşılır oldukları görülür. Bu metinler, hiç kuşkusuz, çok cüretlidir ve en iyi dostu Hölderlin'le birlikte romantizmin ateşiyle kavrulan çırak filozofa göre daha bir deha ürünüdür; ama deha mey-

dan okunması gereken bir erdemdir çünkü ürettiği "ne et, ne balık, ne şiir, ne de felsefedir" (*PhE*, I-58). O halde, genç Hegel'in ne olduğunu öğrenelim: gelişmekte olan bir filozof.

I. – Bern: pozitivitenin eleştirisi

Bazı okul çalışmaları ve Tübingen Fragmanı dışında Hegel'in Bern'de özel dersler verirken kaleme aldığı yazılar etkinliğinin ilk izleridir. Bu bağlamda, *Hıristiyan Dininin Pozitivitesi* (1795) adı verilen yarım kalmış bir metinden ve uzun ya da kısa bazı fragmanlardan söz edilebilir. Hegel bu yazılarında entelektüel kültürün üç direğiyle boy ölçüşür ve bunları birbirleriyle karşıtlaştırır: din (Luther), siyaset (antik ve modern), felsefe (Kant). İzlediği yol pozitivitenin eleştirisidir. Hegel, Kant'ta doğal din (rasyonel) ve pozitif din (*Positivité*, 109) ayrımı bulmakla birlikte özellikle bir dini *pozitif* yapan unsurlar üstünde durur: Hegel'in pozitiviteyle ilgili tanımı şöyledir: "Pozitif bir inanç, bize göre, inancımızı tabi kılmayı reddedemeyeceğimiz bir otorite tarafından empoze edilmiş olması dolayısıyla bir gerçeklik taşıması gereken bir dinsel önermeler sistemidir" (*Berne*, 81). Pozitivite inancın dış dönüşümüdür ve bunun sonucu, "tüm gerçek dinin amacı ve özü, insanların ahlakı" olan şeyin unutulmasıdır (*Positivité*, 30). Dolayısıyla, bir dinin dogmalarından çok "öğretisinin gerçekliğini gösterdiği norma bağlıdır ve emirlerinin yerine getirilmesini ister" (*Positivité*, 114). Hegel bu ilk Hıristiyanlığın canlı imanının (kaçınılmaz) köhneleşmesi ve de antik sitenin

birliğinin çimentosu olan sivil din üstünde durur. Hıristiyan diniyle ilgili olarak bu gerileme İsa'nın ilk çömezleri kuşağıyla başlar; bu çömezler gerçeği ve özgürlüğü kendiliklerinden keşfedemedikleri için "erdemin bu efendisi"ni –İsa'nın Yaşamı'nda (1795) *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin dilini konuşan– "pozitif dinin efendisi"ne dönüştürmüşlerdir (*Positivité*, 45). Sokrates'in çömezleriyle çarpıcı bir karşıtlık; bunların "başka üstatları da" vardı ve özellikle "ilgiyi hak etmiş" bir durumda yaşıyorlardı (*a.g.y.*), "kendiliklerinden büyük insanlar" oldular (*a.g.y.*). Hıristiyanlığın kurumsallaşması ilk cemaatler olan bu "dostluk dernekleri"ni inananlara özgür seçim yapmayı dayatan bir kilise devleti haline getirir. Ama siyasal devletin otoritesini de sarsar: Kilise kendini devlete kabul ettirir ya da özdeşleşir onunla. Dolayısıyla, dinin pozitif evrimi, aynı zamanda siyasetin pozitif evrimi, sitenin gerilemesidir. Aslında, siyasal baskı ve dinsel zorbalık Bizans mutlakçı-papalığı ve Ortaçağ Katolikliği içinde atbaşı gideceklerdir. "Kilise bir Devlet oluşturduğunda" (*Positivité*, 65), burada gerçek anlamda bir devlet söz konusu değildir; meşruiyet ve ahlak birlikte dağılırlar. Bu durumda eleştiri Protestanlığı da kapsar: hatta Protestanlık "devlete Katoliklikten daha fazla bağlı olmakla" eleştirilir (*Positivité*, 69). Tübingen papaz okulunun genç öğrencisinin *Stift* Ortodoksluğuyla çetin ilişkileri çok önemlidir hiç kuşkusuz.

Dinin (temelde basit aklın sınırları içinde bir din, ahlak olan) köhneliğine karşı nasıl mücadele edilecektir? Dinsel ve siyasal yollardan, çünkü "din ve siyaset zihinleri köleleştirmek amacıyla çok iyi anlaşırlar" (*Corresp.*, I, 29). Daha sonra, genç Marx gibi, genç Hegel de dinin eleştirisinin ve

siyasetin eleştirisinin birbirlerinden ayrılamayacağını düşünür. Hiç kuşkusuz, Fransız Devrimi'nin trajik seyri belli bir inanç oluşturmuştur onda – bu konuda hiç değişmeyecektir: yabancılaşmaya karşı sadece siyasal araçlarla mücadele edilemez, insanları rasyonel ve erdemli kılmak için Aklın tanrıçası kültünün otoriter bir biçimde tesis edilmesi yetmez. Daha sonra şunları yazacaktır: "Siyasal yapıyı ve ona bağlı mevzuatı dini değiştirmeden değiştirmeyi, modern çağın bir aptallığı, Reform yapmadan Devrim yapmak gibi görmek gerekir..." (*Encycl.*, 3, § 552, 338). Ama, buna karşı, siyasal bir özgürlük geliştirmeden otantik bir din kurmak da mümkün değildir. Bern fragmanlarından biri siyasal özgürlüğün gerilemesi ve dinsel inancın pozitif yozlaşması arasında bir paralellik kurar; bir açıdan bakıldığında, Hıristiyanlığın pozitifleşmesi cumhuriyetçi kurumların gerilemesini desteklemiştir. Gerçekten de "bir cumhuriyette fikirler için yaşanır" (*Berne*, 80); Cato'nun bir avutma dinine ya da kişisel ölümsüzlük vaadine ihtiyacı yoktu, çünkü ona göre vatan "dünyanın son amacı ya da dünyasının son amacıydı" (*Berne*, 98). Dolayısıyla, pozitiviteyle mücadele edebilmek için İsa'nın sözleri ve cumhuriyetçi sitelerin sivil kültlerinin yansıttığı otantik inancın eşzamanlı olarak tesis edilmesi uygun düşer. Hazır çözümü olmayan zor bir amaçtır bu; Bern yazıları *Toplum Sözleşmesi*'nin (bir meslektaşından öğrendiğimize göre, Rousseau "tanrısı"ydı onun) sivil dinini hatırlatan bir yeni-paganizm ve modern felsefenin kaynakları sayesinde ulaşılan bir Hıristiyanlık reformu umudu arasında duraksar gözükür.

Bununla birlikte, Eskilerin etiğinin getirilmesi umudundan vazgeçmeyen Hegel kurtuluşu siyasette arar. Ger-

çekten de din ancak kamusal düşüncenin gerilemesiyle tam anlamda pozitif olabilir: "Hıristiyanlık Romalıların sivil erdeminin kaybolduğu bir dönemde açıkça ve olumlu bir biçimde kabul edilmiştir" (*Berne*, 69). Yayınlanacak olan tek Bern çalışması (Hegel Frankfurt'tadır bu dönemde), anonim ve Vaud ülkesinin Bern aristokrasisi tarafından baskı altında tutulmasını ifşa eden, avukat J.-J. Cart tarafından yorumlanmış bir çeviridir. Bu elkitabı Frankfurt döneminin başında Hegel'in Württemberg'in siyasal durumu üstüne bir yazısıyla genişletilmiş ama sonuç olarak yayınlanmamıştır; sadece birkaç sayfa kalmıştır bu yapıttan: "Yüksek Devlet Görevlilerinin Halk Tarafından Seçilmesi" başlıklı bu yazı, "insanların ruhunda en iyi ve en doğru zaman imgesinin" ortaya çıktığı ve "daha açık seçik ve daha özgür bir ortam özleminin bütün yürekleri sarstığı ve onları gerçekten kopardığı" bir dönemde derin dönüşümler gerçekleştirilmesi gerekliliğini öngörür" (*Francfort*, 167): gerçek bir program!

II. – Frankfurt: yazgı, aşk, yaşam

Hegel'in Frankfurt'ta kişisel zorluklarla geçirdiği dört yıl boyunca ("varlığının çelişkisinin karanlık noktası"na ulaştığını kabul eder: *Corresp.*, 1, 281) teorik ilgileri (din ve siyaset) görünüşte aynı kalmıştır. Siyasetle ilgili olarak, Bern'de başladığı Anglo-Sakson iktisatçılar okuması Grek *polis* modelini sarsar ve Hegel'i modern dünyanın, onun getirmeyi düşündüğü kamusal düşüncenin mutlak üstünlüğüyle artık uyuşmadığına inandırır. 1799'da Frankfurt'ta

James Steuart'ın *An Inquiry into the Principles of Political Economy* adlı yapıtına bir yorum yazar (bugün elimizde yoktur bu metin); bilgili bir okuyucuya göre, bu metin "Hegel'in sivil toplumun özü, ihtiyaç ve çalışma, iş bölümü ve devletlerin gücü, kamu ve polis, vergiler vb. konusunda bütün düşüncelerini" bir araya toplamıştır (Rosenkranz, *Vie de Hegel*, 201). Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği*'nin okunmasından (ilk belirgin izleri Jena dönemine rastlar) sonra gelen bu okuma, Hegel'i önemli kavramsal yaratımlarından birinin yoluna sokmuştur: pazar mekanizmalarıyla desteklenen müşterek yaşamın doğrudan olmayan boyutunu açıklayan sivil toplum ve devlet ayrımı. Kısa süre sonra buradan "Yunanların güzel ve mutlu özgürlüğü"nün özel çıkarlarla uyuşmadığı gözlemi çıkacaktır: "*modern çağın yüce ilkesi*"nin temeli (*Esprit*, 2, 93 ve 95), dolayısıyla *polis* idealinin gösterdiğinden farklı bir siyaset tipinin yaratılması.

Hegel sadece ekonomistleri okumaz, eski (Thukydides) ve modern (Hume, Gibbon, Schiller, Raynal) tarih yapıtlarını da okur: bu okumalar tarihsellik sorusunun büyük önem kazandığı bir düşünceyi beslerler. Aslında, tinin tarihsel *yaşamı* üstüne spekülatif bir düşünceyi besler. Bu, Hegel'in entelektüel yapısının sürekli bir özelliğidir: Hegel sadece büyük felsefi yapıtlarla boy ölçüşme anlayışı içinde değildir, aynı zamanda gerçeğin anlaşılmasına götüren ayrıcalıklı bir yol olan bilimsel idrakın ürünleriyle de ilgilenir. Öldüğünde, kütüphanesinde geniş anlamda bilimsel yapıt kadar dar anlamda felsefi yapıtlar da bulunuyordu.

Tarihe ilgisi Frankfurt'tan ayrıldıktan sonra da sürdürdüğü bir etkinliktir ve Alman eyaletlerinin Napoléon orduları karşısında çökmesiyle artık anlamı kalmadığından

vazgeçmiştir bu uğraşından: imparatorluğun çöküşünün nedenlerini analiz eden ve bunu bitirme çareleri öneren bir yapıt kaleme alma projesidir söz konusu olan. *Almanya'nın Kuruluşu*'ndan kalan fragmanların (1900'de yayınlanmıştır) esası 1801-1802'de Jena'da yazılmış olsa da, Hegel bu projeyi Frankfurt'ta geliştirmiş ve bu amaçla tüm tarih ve hukuk literatürünü taramıştır. İlk üç taslağı orada kaleme alır: "Alman devletinin önem kazandığını görme umudunu üzüntüyle terk eden bir yüreğin" yapıtları (*Francfort*, 356; *Pol.*, 25). Özlü söz gelmemiştir henüz: üstünde taslağın son halinin ortaya çıktığı "Almanya artık bir devlet değildir" özlü sözü (*Pol.*, 31); ama bu fragmanlarda siyasal gerçekçilik ve tarihsel süreçlerin soğuk analizini "Alman özgürlüğü efsanesi"yle (*Francfort*, 357; *Pol.*, 26) karşıtlaştırma meselesi ortaya çıkar ve bunlar Hegel'in siyasal yazılarının ayırıcı özelliğidir. Burada modeli, "İtalya'ya devlet statüsü verme hayalleri içinde yaşayan" (*Pol.*, 118) ve vatandaşlarını ülkeyi "Barbarlardan kurtarmaya" teşvik eden cumhuriyetçi Machiavelli'dir. Tarih (ve Napoléon, "bu büyük anayasa hukuku profesörü") Hegel'in ve Machiavelli'nin sesini "yankısız kalmaya" mahkûm edecektir (*Pol.*, 121). Gelecek kuşaklara son derece etkileyici bir yazın kalır. Daha sonraki siyaset felsefesinin bazı önemli temaları ortaya çıkmıştır bile ama bunları destekleyecek bir altyapı yoktur ortada henüz: "fikir halinde olmayan bir devlet", devlet gerekliliği (*Pol.*, 73, 162) ve kamu hukukunun özel hukuka indirgenmesinin reddedilmesi (*Pol.*, 103), siyasetin ahlaka indirgenmesinin reddedilmesi (*Pol.*, 105), "gücün temelinde bulunan gerçek"in bilinmeyen barışçılığının reddedilmesi" (*Pol.*, 95).

Bununla birlikte, Frankfurt'taki çalışmaların büyük bölümü (ve hiçbir şey ortaya çıkmamıştır) dinsel temalar üstünde yoğunlaşmıştır: *Yahudilik Anlayışı* ve *Hıristiyanlık Anlayışı ve Kader* (başlıkları Hegel koymamıştır) konularını işleyen ortak bir proje içeren iki taslak söz konusudur bu bağlamda. Bern yazılarının, daha çok özet halinde bir Kantçılığı ileri sürerek pozitif dinleri eleştirme biçimiyle sivil kültleri harekete geçiren dinamik Frankfurt metinlerinin, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın "kaderi"ni irdelediği metinlerin dinamiği arasında açık seçik bir fark vardır. Bern'in İsa'sı ahlak yasasını temsil ediyordu ve Hegel'in dinin pozitif dinamizmine karşı çıkardığı şey (Rousseaucu yapıda sivil bir din anlayışıyla birlikte) Kantçı rasyonel din anlayışıydı. Frankfurt'ta Kantçı arka plan kaybolur, aynı şekilde (ya da neredeyse) antik site modeli de kaybolur. Ve Hegel şimdi de karşıt kavramsal anlayışların pozitivitesi olan bu yazgıyı (kabul edilmeyen, başa gelen gereklilik) etkin kılmaktadır:[1] aşk, yaşam, yazgı. Pek kesin olmayan, mecazi gözükebilen bir vokabülere niçin başvuruluyor peki? Çünkü "kavram"ın (daha sonra rasyonel ya da spekülatif kavramla zıtlık oluşturan idrak kavramı denecektir buna) kavrama olanağı vermediği şeyi düşünmek söz konusudur: *Sistem Fragmanı*'nın, onu "yaşam"la "ilişkinin ve ilişkisizliğin ilişkisi"yle özdeşleştirerek (*Francfort*, 372) adlandırdığı şey, bir başka deyişle var olanın *diyalektikliği*. Hegel yaşamı kavramla, dini felsefeyle karşıtlaştırır, çünkü böylelikle kavram ve felsefeyi Kantçılığın bu bağlamda

1) B. Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, PUF, 1969, s. 49.

verdiği sınırlı ifadeyle özdeşleştirir: "Felsefenin dinin gelişiyle birlikte zorunlu olarak bitmesinin nedeni bir düşünce olması ve dolayısıyla kendisinde bir yandan düşüncesizlik (ve düşünce) karşıtlığı, öte yandan da düşünülen ve düşünülmüş karşıtlığı oluşturmasıdır; sonlu olan her şey içinde sonluluğu göstermek, bunun akıl yoluyla gerçekleşmesini istemek ve özellikle kendi sonsuzluğuyla (üretilmiş) yanılsamaları tanımak ve böylelikle gerçek sonsuzluğu kendi alanının dışına çıkarmak ona düşer" (*Francfort*, 373). Kavramlar yardımıyla sonsuzluğu yakalayamayan akıl, daha sonraki vokabülerde bir idrak aklıdır ve sadece kavram olmayanların (ayrılma olarak ya da olumsuzun hipostazı olarak yazgı; ayrılmış olanı birleştirme gücü olarak yaşam; uzlaşma eylemi olarak yaşam) adlandırabilecekleri diyalektikliğe ve tarihselliğe ilgisizdir.

Yahudiliğin kaderinin analizinin üstüne antisemitizm kuşkusu düşmüştür. Hegel'e göre, Yahudilik esasen bir yazgıdır: İsa figürünün simgeleştirdiği sevgide uzlaşmaya elverişli olmaması anlamında. Yahudilik –Hegel bu konuda düşüncelerini hiçbir zaman değiştirmeyecektir– bir ayrılık dinidir: insanın Tanrı'dan, insanın insandan ayrılması; bu anlamda Feuerbach'ın Hıristiyanlık içinde ifşa edeceği dinsel yabancılaşmanın paradigmasıdır. Hegel kaderi dağılma ve baskı görme olan Yahudi ırkının "felaketi" ve dininin özellikleri arasında bir ilişki kurar: "Musa dini felaketten (çıkmış) ve felaket için (gelmiş) bir dindir; neşeli oyunlar isteyen mutluluk için (bir din değildir); tanrı (bu dinde) çok ciddidir" (*Francfort*, 132). Bu düşünce, Yahudilerin entegrasyonu yanlılarının bile paylaştıkları dönemin önyargılarını yansıtır. Bununla birlikte, geriye dönük teh-

dit edici tavrıyla antisemitizmden söz etmek ihtiyatsızlık olur; H. Arendt antisemitizmin XIX. yüzyılın bir icadı olduğunu ve azgın milliyetçiliklerle bağlantılı olduğunu göstermiştir kesinlikle. Yakından incelendiğinde, Frankfurt'ta Yahudiliğin eleştirisi her şeyden önce teokrasinin getirdiği edilgenlikle ilgilidir; Hegel bunun karşısına Hıristiyanlıktan çok özgürlüğün ve siyaset tanrılarının uygarlığı olan *Helenizm*'i çıkarır: "Yunanların eşit olmaları gerekiyordu çünkü *hepsi* özgürdüler; buna karşılık Yahudiler eşittiler çünkü hiçbiri tek başına yaşamını sürdürebilme yeteneğine sahip değildi" (*Francfort*, 196). Burada Hegel'in tüm sıradanlıklarından sıyrılmış olduğu geleneksel Hıristiyan-Yahudi karşıtlığından çok uzağız. "Yahudi halkının büyük trajedisi bir Yunan trajedisi değildir, ne korku ne de tutku uyandırabilir (...) (o) sadece tiksinti uyandırabilir" (*Francfort*, 203). Gerçeği söylemek gerekirse, Hegel'in bunları yazmaması iyi olurdu. *Hukuk Felsefesi*'ni yazarken, 1800'e doğru defterine neler çiziktirmiş olduğunun farkında mıydı? Yahudilere sivil ve siyasal haklarının verilmesini savunuyordu çünkü onlar "her şeyden önce *insandır* ve insan olmak sıradan, soyut bir nitelik değildir" (*PPD*, § 270, 357). Dolayısıyla, sivil yasa ilahi yasanın yaptıklarını bozma gücüne sahiptir: pasiflik, tecrit ve mutsuzluk.

Ama yazgı üstüne düşünme Yahudiliğin çerçevesini aşar. Yasalara göre (Yahudi yasaları ve de başka bazı yasalar) ve ceza bağlamında bir uzlaşmanın eksik karakteri üstüne düşüncelerin sonunda şunu okumak mümkün olabilmiştir: "Kendi kendini bulan bu yaşam duygusu sevgidir ve yazgı da bu sevgi içinde uzlaşır. (...) Yazgıda kesinlikle hiçbir yabancılık yoktur (...) yazgı bireyin kendi bilincidir

ama düşman bir (varlığın) bilinci gibidir; bütün kendinde dostluğu oluşturabilir, sevgiyle saf yaşamına dönebilir; böylelikle bilinci yeniden kendinde inanç olur, kendinin sezgisi başka bir sezgi olmuştur ve yazgı uzlaşmıştır" (*Francfort*, 255-256). Burada "özdeşliğin ve özdeşsizliğin özdeşliği" olarak uzlaşmanın gelecekteki tematiğinin bir öncelemesini görmemek mümkün müdür? Burada seferber edilen, aşkın ve inancın Evanjelik dilidir. Bununla birlikte, "en eski sistematik program"ın (Hegel'in metni olsun olmasın) gelişini "aklın bir mitolojisi" (*Francfort*, 97) biçiminde bildirdiği "yeni din" spekülatif felsefe aracılığıyla dinin *Aufhebung*'u olacaktır; ama Hegel henüz bilmemektedir bunu.

III. – Jena: "spekülatif kutsal Cuma"ya doğru

Jena'da Hegel yazar ve yazdıklarını da yayınlamaya başlar; ancak birlikte *Eleştirel Felsefe Günlüğü*'nü çıkardıkları dostu Schelling'in yazdıklarıyla karşılaştırılamaz yazdıkları. Jena çalışmaları bu dönemin sonunda ilk olgun meyvesini veren Hegel felsefesinin oluşmasında çok önemlidir: *Tinin Fenomenolojisi*. Hegel bir yandan başladığı çalışmalara devam ederken o döneme kadar uzun soluklu bir amaç olarak kalan çalışmalarını bilinçli olarak sürdürür: bir sistem oluşturmaktadır. Bu sistemin kesin eklemlenmeleri 1803-1805 arasında somutlaşır. Hegel'in Jena'da yayınladıkları ve ders notlarından oluşturduğu taslaklar arasında önemli farklılıklar vardır. Hegel yayınladığı metinlerde çağdaşlarının düşüncesiyle (ya da düşüncesizli-

ğiyle) boy ölçüşür (*Fichte ve Schelling Sistemleri Arasındaki Fark*, İnanç ve Bilgi, *Kuşkuculuk ve Felsefe İlişkisi*, *Sağduyu Felsefeyi Nasıl görüyor*) ya da üniversite öğretiminin kanonik disiplinini işler (*Doğal Hukuku Bilimsel Olarak* İşleme *Biçimleri*). Referans çerçevesi ve vokabüleri Schelling'in özdeşlik felsefesininkilerle (1800-1802) aynıdır. Özdeşlik sistemi –Hegel'in, mutlağın "özdeşliğin özdeşliği" (*Exposition de mon système de la philosophie*, § 16) temelindeki Schellingçi tanımını neredeyse farkında olmadan "özdeşliğin ve özdeşsizliğin özdeşliği"ne (*Différence*, 140) dönüştürürken elden geçirmiş olduğu– global olarak "yansıma felsefesi" denen Kant sonrası çatışkıların çözümüdür. Bununla birlikte, Hegel, bağlantı vokabülerine rağmen kendi yolunu arar. Daha önceki örnekte görülür bu: Hegel, Schelling'in formülünün yerine "ilişkinin ve ilişkisizliğin ilişkisi" olarak Frankfurt tanımı taklidi başka bir ifade getirerek, olmak ve düşünmek (ontolojik) bağlamında gelişen bir kavrama doğru önemli bir adım atar ve sonuç olarak 1807 Önsözü'nde özdeşliğin "mutlak"ın boşluğundan başka bir şey ifade etmeyen "biçimsizlik ve renksizlik"inden kopar (*PhE*, I-45). Gene *Différence*'ta görülen başka bir örnek: Fichte sistemine bir yansıma felsefesi olduğu eleştirisi getirilmiş ve neden olarak da bu felsefenin, sentezi, veriler (sözgelimi Ben ve Ben olmayan) olarak düşünülen zıtlıkların birleşmesi dışında düşünemediği gösterilmiştir: Yansıma karşıtlıklardan hareket eder ve sezgiyi sadece bunların birleşmesi gibi algılar" (*Différence*, 114). Oysa, düşünmede önemli olan, ortaya çıkan yüce bir özdeşlikteki farklılaşmadan hareketle, özdeşlik ve tanımadan başlayarak farklılığın üretimidir. Burada "sezgi" sözcüğünün *ifade ettiği* şey

Fenomenoloji'nin Önsözü'nün 'mutlak'ın dolaysız kavranması iddiası olarak sezgiyle karşıtlaştırmış olduğu şeydir: *kavram*. Ama burada sezgi olarak adlandırılan şey gibi kavram da bir öznenin bir obje üstünde yansımalı etkinliğinin ürününden başka bir şeydir: "Bu, objenin kendi 'ben'idir" (*PhE*, I-52). Üçüncü örnek: doğal hukuk üstüne makale (1802) yoğun biçimde bir Schelling vokabülerine dayanır: özdeşlik, benzerlik, güç (*Potenz*). Ama bunu Schelling'in kendisinin, bir gençlik denemesi olan *Yeni Doğal Hukuk Çıkarsaması* ve özellikle hiçbir zaman Schelling'e ait olmayan ama Frankfurt dönemindeki Hegel'e ait olan düşünceleri geliştirme amacı dışında hiç düşünmediği bir alanda uygular: "En eski sistematik program"da (bu nedenle Hegel'e mal edilmesi çok zordur) yazılmış olduğu gibi, bireylere "evrensel bir yaşam sürmeyi" öğreten (*DN*, 63)- devlet ("mutlak etik yaşam"), aşılması gereken basit bir "mekanizma" olmanın çok ötesinde, "evrensel bir özel yaşam"ın (*DN*, 66, 68) "siyasal boşluğu"na dalacağı yerde, "felsefe etkinliği"nin gerçek kurucusu olur. Hegelciliğin belirgin özelliği olan siyaset ve spekülasyon arasındaki güçlü eklemlenme burada ona pek uygun düşmeyen bir sözlük içinde sergilenir: Akademi'nin kendisi için güçlü bir devlet modeli oluşturduğu bir filozofun sözlüğü.

Hegel'in Jena'da yazdığı ve ölümünden çok sonra yayınlanan müsveddeler çok farklıdır. Bu bağlamda, söz konusu olan şu ya da bu yazara karşı eleştirel bir tavır almak değildir; Hegel'in 1807'de başladığı ve birinci bölümü (*Fenomenoloji*) olduğuna inandığı gelişen bir "bilim sistemi"nin parçalarıdır bunlar. Bazıları çok zor anlaşılan bu taslaklar –Hegel bu metinlerde yeni konuları ele alabil-

mek için yeni bir dil yaratır– geleceğin sistematiğinin bütün parçalarıyla ilişkilidir: mantık, doğa, tin. Kronolojik ve niceliksel olarak önde gelir bu metin. Hegel 1802'de *Etik Yaşam Sistemi*'ni kaleme alır. Gene Schelling vokabülerinin damgasını taşıyan bu metin, neredeyse çağdaşı olan doğal hukuk metninden daha çok, nesnel düşüncenin gelecek öğretisi bağlamında gelişmiş bir taslaktır. Daha sonraki analizler kaba hatlarıyla belirlenmiştir ama vokabüleri kaybolmuştur. Hegel 1803-1804'te "ilk sistem" adıyla bilinen bir taslak kaleme alır. Buradaki temalar daha önceki temalarla örtüşür. Bu metinlerde özellikle bilincin objeyle özel ilişkisinin evrenselleşme vektörü olarak dil (*Esprit*, 1, 68 ve devamı), "enstrümanın gücü" (*Esprit*, 1, 78 ve devamı), tükenmez bir arzu olarak çalışma ve dolayısıyla sahip olma arzusunun yabancılaştırması (*Esprit*, 1, 80) ve nihayet çatışma olan "mutlak çelişki" içinde tanımanın diyalektik oluşumu (*Esprit*, 1, 88 ve devamı) üstüne düşünceler yer alır. Hegel, aynı zamanda, daha sonra öznel tin (burada "kavramına göre tin") ve nesnel tin ("gerçek tin") adını vereceği konulara el atar. Bu metinde Schelling'in dili yoktur artık. Konuşan Hegel'dir; bunu öznellikten ve nesnellikten gelen karşıtlığı aşan bir alan (tin alanı) oluşturarak ve görünüşte farklı tematikleri birleştirerek gösterir: dil ve çalışma, çatışma ve tanıma, sosyal ve siyasal. Ama burada yeni olan, Hegel'in ilk kez Yunan modelinden vazgeçmesi ve böylelikle meyvesini daha sonra verecek olan "zamanla bir uzlaşma süreci" içine girmesidir. Hiç kuşkusuz, "Anayasa" bölümünde anlatılan Devlet, *polis*'in daha önceki idealleştirilmesine çok şey borçludur; ayrıca Hegel "çok imrenilen güzel ve mutlu Yunan özgürlüğü"nü de hatır-

latır (*Esprit*, 2, 93). Ama hemen arkasından bu modelin "*modern çağın yüce ilkesi*"ne (*Esprit*, 2, 95) uygun düşmediğini belirtir, çünkü ona göre bu sistem bireyselliğin kurban edilmesine dayanır – doğal hukukla ilgili yazısında bireyselliğin "bastırılması" gerektiğini söylüyordu. "Bireyselliğin kaybolması" modern kendinin bilinciyle reddedilmiştir *ve böylesi daha iyi*dir: bundan sonra bir kazanımdır bu.

Ama Jena çalışmaları sadece tinle ilgili değildir: Hegel'in tutkusu sistematiktir ve araştırmalarını her alanda sürdürür. *Mantığın Bilimi* adlı yapıtının, en azından bazı açılımlarının ilk taslağı olan *Mantık ve Metafizik* (1804-1805) adıyla yayınlanan müsveddeyle mantığı örnek gösterebiliriz bu bağlamda. Bazı Kant-sonrası düşünürlerin yaptığı gibi metafiziğin mantığa indirgenmesine karşı çıkan Hegel'e (bkz. *Différence*, 193-198) göre, "metafizikte sık sık geçen bilme, tanıma, mantıkta almak ve ötesine götürmektir" (*Log. Iéna*, 151). Bazı unsurlarını aldığı Aristotelesçi mantıktan çok farklı olan bu mantık ilişkinin biçimselliği içinde yer alır. Dolayısıyla, "ilişkinin bittiği yerde mantık da biter" (*Log. Iéna*, 149) ve kesinlikle spekülatif felsefe olarak metafiziğe bırakır yerini. Hegel ancak daha sonra terimin anlamını yenileyerek mantığı (diyalektik ve spekülatif) *gerçek* metafizik yapacaktır. Ama geleceğin bu mantığının birçok özelliği zaten "kötü" sonsuzluk ve "gerçek" sonsuzluk ayrımı gibi mevcuttur (*Log. Iéna*, 51 ve devamı).

Mantık ve metafizikten sonra, 1804-1805 taslaklarında doğa felsefesi işlenmiştir ve Hegel'in Schelling'ten tam anlamıyla kopuşu burada gerçekleşir. Burada özellikle dünyanın hareketi ("mekanik", daha sonra "mutlak meka-

nik" olan "yeryüzü sistemi") ile ilgili olarak *Ansiklopedi*'nin bir öncelemesini buluruz. Aynı şekilde, "yeryüzü sistemi" "fizik" olacaktır. Bununla birlikte, erken çalışmalardaki Schelling etkisinden kurtulabilmesi için kat etmesi gereken uzun bir yol vardır: *Ansiklopedi*'de doğa "öteki-varlığının düşüncesi"yken ve tin "gerçekliği" olarak tanımlanırken (*Encycl.*, *1817*, 3, § 301, 97), Jena'da bu tin onda "kendinin ötekisi" olarak ortaya çıksa da "kendisiyle ilgili mutlak tin"dir (GW, 7, 179). 1805-1806'da, başka bir taslakta, mekanik, kimyasallık ve organiklik konularını işler. Burada doğa felsefesinin bütüncül yapısı henüz geçiçi bir vokabüler içinde kesin biçimde ele alınmıştır. Bütün olarak ele alındığında doğa felsefesi tininkinden daha istikrarlı gözükür; ama Hegel'in Jena'da mutlağın bu iki yansımasını ayırmak amacıyla giriştiği çalışma her iki kavramı da etkileyecektir. Düşünce gerçekten kendisine ulaşabilmek için kendisine yabancılaşmak, kendisinden çıkmak zorundadır (katıksız mantık düşüncesine göre, doğa ve sınırlı tin bu yabancılaşmayı gösterirler). Amacın dinsel referansının ötesinde, Hegel'in İnanç ve Bilgi'de "Spekülatif kutsal Cuma" dediği şey budur: mutlağın yitirilmesinin (Tanrı'nın ölümü) "sonsuz acısı" mutlağın bir anıdır ve "katı dinsizliği"ne rağmen "bütün gerçek" burada yatar (FS, 298). Hegel, Jena'da Frankfurt'taki bütün keşiflerinin içeriğini tasarlar: olumsuzluğun doğurganlığı söz konusudur ve bunları, bilinçli bir koordinasyona gitmeden, çok farklı yönlerde işlemeye başlar. Onun için artık olumsuzluğu yeni sistematik anlayışın ruhu yapmaktır söz konusu olan.

III. Bölüm

SİSTEM

Sistem fikri Kant felsefesinin temelini oluşturur: "Sistematik birim bilimde ortak bilgiyi bilime dönüştürür, yani bu basit bilgi yığınını bir sistem haline getirir."[1] Sistemi yığından ayıran nedir? Sistem içinde bilgiler bir "düşünce"ye göre örgütlenmiştir: "her şeyin amaç ve biçimi"ni belirleyen "rasyonel bir kavram" (*a.g.y.*). Kant sonrası düşünürler bu tanıma sarılırlar ve onu felsefe yapmanın yeni bir kavramının temel direği gibi görürler. Onlar için sistematiklik sadece sergileme biçimiyle ilgili değildir, felsefenin kendi oluşturduğu temel karakterini ifade eder. Bu güçlü sistematiklik anlayışını Hegel'de buluruz; Hegel bütünü kavramayı ("bütün her şeydir") bilme özgürlüğünün ölçüsü yapar: "mutlak bilimi esasen sistemdir", çünkü "gerçek ancak bütünlük olarak vardır"

1) E. Kant, *Critique de la raison pure* (Salt Aklın Eleştirisi), Œuvres *philosophiques* içinde (c. I, Gallimard, 1980, s. 1384.

ve farklılığının "gerekliliği" "bütünün özgürlüğü"nün ifadesidir (*Encycl.*, 1, § 14, 180).

I. – Sisteme doğru

1800'de, Hegel, Schelling'e şöyle yazar: "İnsanın en temel ihtiyaçlarıyla başlayan bilimsel formasyonumda, kaçınılmaz biçimde bilime doğru gitmem gerekiyordu ve gençliğimin ideali kaçınılmaz biçimde bir sisteme dönüşmeliydi; insan hayatı temelinde bir eyleme dönmenin yolunun nasıl bulunabileceğini soruyorum şimdi kendime" (*Corresp.*, 1, 60). Bu amaç onun düşüncesinin özgün bir yanını ortaya koyar. İçeriği gerçek anlamda metafizik olan iddialı sistematik projeler geliştiren, ekonomistleri ve tarihçileri okuyan ya da Alman İmparatorluğu'nun yazgısıyla ilgilenen de gene aynı Hegel'dir. Ama Schelling'e yazdığı mektupta akılda tutulması gereken, Hegel'in, sistemi olması gereken şey üstünde değil, felsefenin sistemi üstünde çalışmayı düşündüğüdür. "Alman idealizminin en eski sistematik programı" bu hırsın bir örneğidir ama bu eksik belgenin yaratıcısının kim olduğu tartışmalıdır. 1800 tarihli "Sistem Fragmanı" kesinlikle Hegel'e aittir. Metnin içeriğine göre, doğa düşüncesi ve tin düşüncesi diyalektik bir süreç gibi anlaşılan yaşamın önderliğinde birleşirler: Jena yazılarının kavram adını verdiği ve sistemin temeli yaptığı yaşam. "Ölüm, karşıtlık, idrak"ın ötesinde "gerçek bir sonsuzluk" üretimine olanak veren bir hareketlilik olarak yaşam (kavram) düşüncesi (*Francfort*, 373): bu, yaklaşık bir sözcükle, kesin sistemin bir

tanımıdır. Dinin, gerekliliğini sınırlı ama upuygun bir biçimde bir felsefeden daha iyi açıkladığı "birleşme"nin, "uzlaşma"nın "mutlak karşıtlık" içinde düşünülmesi gerekir. Sistem, birleşmeyi bölünme içinde düşünmelidir, gerçeğin *diyalektikliğini* bütünlüğü (doğal ve spiritüel) içinde düşünmelidir. Geriye "özdeşliğin ve özdeşsizliğin özdeşliğini" (*Différence*, 140) düşünme olanağı veren şeye bir ad vermek ve bir yer bulmak kalıyor: bu ad *kavram*, yer de *mantık* olacaktır. *Tinin Fenomenolojisi* "ölümün ve yaşamın özdeşliği" olarak bir kavram felsefesinde sistemin dönüşümünü gerçekleştirir[2].

II. – Tözden özneye

1807 tarihli önsözde tumturaklı bir ifadeyle şöyle denir: "İçinde gerçeğin yer aldığı gerçek figür ancak bu gerçeğin bilimsel sistemi olabilir" (*PhE*, I-8). Ama bu çiftleme üçüncü bir terimi gerekli kılar: çember. Kavram olumsuzluk zamanını içeren bir *diyalektik süreç* olduğundan, sistem ise "her biri gerekli bir an olduğundan bir çemberler çemberidir" (*Encycl.*, I, § 15, 181). Kavram, gerçeklik ve çemberi birbirlerine bağlayan Önsöz bilginin tamamlanmasının ortak tasarımıyla karşıtlaşan dinamik bir sistem anlayışını düşündürür. Sistem "kendi içinde kapanık duran bir çember" değildir (*PhE*, I-29); daha çok "kendi

2) Bkz. P.-J.Labarrière, Le concept hégelien, identité de la mort et de la vie, G. Jarczyk ve P.-J. Labarrière, *Hegeliana*, PUF, 1986, s. 54 ve devamı içinde.

kendisinin hareketidir" (*PhE*, I-18). Böylelikle gerçek sürecinin öznelliği içinde ifadesini bulan dinamik bir çemberin taşıyıcısı olur: "Benim görme biçimime göre (...) her şey şu temel noktaya bağlıdır: gerçeği bir *töz* olarak değil, aynı zamanda özne olarak değerlendirmek ve ifade etmek" (*PhE*, I-17). Ama özne öncelikle sınırlı (insani) bir öznellik değildir. Öznellik, her şeyden önce, düşünen de olsa bir tözün ya da sınırlı bir öznelliğin değil, kendinin üretimi olarak *kavramın* öznelliğidir. Bu daha çok gerçek öznelliğin sakatlanmış bir imgesidir: "Öznellik sadece Şeye karşı olarak yanlış ve sınırlı bir öznellik değildir; ama bu bağlamda sonsuz öznellik olarak Şeyin kendisinin gerçeğidir" (*Encycl.*, 1, § 147 A, 582).

Kavram, özne, çember, sistem: bu tanımlamalar birleşirler. Onları birleştirmeye çalışan terimi, *tini* eklemek gerekir buna: "Gerçeğin sadece sistem olarak gerçek olması ya da tözün esasen özne olması mutlağı *tin* olarak açıklayan tanım içinde ifade edilmiştir (...) kendini tin olarak tanıyan tin *bilimdir*" (*PhE*, I-22/23). Mutlak *tin* olduğundan gerçek kendisine sadece *sistem* diyebilir. Ama tinden anlamamız gereken nedir? Hegel bilincin deneyiminin bilimi olması gereken ve sonunda tinin fenomenolojisi olan şeyi kaleme alırken zihnin bilinçli, öznel anlayışının ötesine gitme gerekliliğini fark eder. Bu nedenle, Önsöz'de "*bilim*" (dolayısıyla sistem) ve "kendini tin olarak bilen tin" özdeşleşmiştir. Böyle bir önerme ancak tin kendi ötekisini kabullenebildiği takdirde, öznellik tözlülüğün basit olumsuzlanması değil, hipotezi olduğu takdirde anlamlı olabilir. Bilimin sistemi, kendi kavramının tini aracılığıyla açıklanmasıdır.

III. – "Özgürlüğün bilimi"

Felsefe belli bir gereklilik ilişkisine göre düzenlendiği için "özgürlük bilimi"dir (*Encycl.*, 1817, I, § 5, 156). Çemberlerin çemberi, sistem, görünüşte kavrama indirgenmezliği içinde olasılığı kabul eder. Bunu sadece kör bir gerekliliğin bilinçsiz bir gölgesi olmaya indirgeyen Hegelci bir gereklilikçiliğe inanmaktan daha büyük bir yanlış yoktur; irrasyonelin olması rasyoneldir.[3] Ama olasılık özgürlük değildir; dolayısıyla gereklilik ve özgürlük arasındaki gerekli bağı doğrulamak gerekir. *Mantık*'ta tözden kavrama geçişle "en katı" biçimde sunulan da budur. Nesnellikten öznelliğe bu geçiş kendinde varlığın farklılıkta, özgürlüğün gereklilikte oluşumunu anlatır. Gereklilik yok edilmemiş, gerçek anlamına yükseltilmiştir: gereklilik olarak sunulan ve kendi ötekisi gibi kendini doğuran kavramın özgür sürecine bağlanır. Ama "gerekliliğin gerçeği özgürlükse" eğer ve özgürlük kavramın en yüce tanımlamasıysa, o zaman sistemin kendisi gerçeğin kendi kendisini üretmesinin bir dinamiği olarak anlaşılır. Hegelcilik sonsuzca gözden geçirilebileceği anlamında açık değildir: tek *bir* sistem vardır. Ama bu sistem gelişir. Böyle bir süreç herhangi bir noktada sona erebilir ve bu yüzden sistemin gerçeği bunların her biri içinde etkili olur. Hegelci mutlak ütopiktir: ifadeleri kavramın hareketiyle düzenlenmiş olsalar da hiçbir yerde değildir. İki örnekle doğrulayalım bunu.

3) Bkz. B. Bourgeois, Hegel et la dimension historique, *Etudes hégéliennes*, PUF, 1992, s. 271 ve devamı.

1/ Sistematik bilginin daireselliği kendi başkalığını oluşturma kapasitesinin son yansımasıdır: *Mantık*'ın sonunda fikir "özgürce kendinden uzaklaşır" (*SL*, 3, 393). "*Varlık-öteki*'nin biçiminde fikir" de etkin olur (*Encycl.*, 2, § 247, 187). Özgürlüğünün doğrulanmasını tam bir yabancılaşma içinde bulur: kavram, gücünü radikal bir farklılığın bir unsuru içinde kendini bularak gösterir. 2/ Sadece dönüşmüş ya da aracı bir dolaysızlık vardır. *Mantık*'ın bu tezinin hissedilir kesinliği *Fenomenoloji*'de kör bir deneyim olur. "Bir şeyi" kendi özelliği içinde kavrayamaması onun sadece kendi ötekisiyle, mutlak bilgiden hareketle düşünülebileceğini gösterir. Dolayısıyla da *Fenomenoloji*'nin sonunda tinin kendi kendine verdiği bir aranın sonucu olarak tekrar ortaya çıkar; bu ara tinin kendisi hakkındaki bilgisinin "yüce özgürlüğü"dür (*PhE*, II-311). Mutlak bilgiden duyulur bilince geçiş ve mutlak fikirden doğaya geçiş arasındaki vokabülere kadar paralellik açıktır: sistemin kesin bir ifade içinde kendini bulur gözüktüğü bu stratjik yerlerde çember bir bitiş noktası yanılsamasını ortadan kaldırır. Bu sürecin (spkülatif önermenin "ritim"i yakaladığı) dışında kalan mutlağın kendisi "hedef alınan bir düşünce"den başka bir şey değildir.

IV. – Bütünlüğün felsefi söylemi

Ansiklopedi özel bir konunun (*bir* sistem) değil, kendi oluşumunun diyalektiği gibi kavranan tinin görüş açısını sergileyen bir programın uygulanmasıdır: (Mutlak)ın bilimi esasen *sistem*dir çünkü *somut* olarak gerçek sadece onda

gelişir ve kendini bulur ve birlik içinde, yani *bütünlük* içinde tutunabilir (...). *Sistem* deyince yanlış bir biçimde öteki ilkelerden farklı sınırlı bir *ilkesi* olan bir felsefe anlaşılır; tersine, "tüm özel ilkeleri kendi içinde barındıran gerçek bir felsefe ilkesidir" (*Encycl.*, I, § 14, 180-181). Bu geçiş iki ders barındırır içinde: 1/ Sadece bütünlüğün bilimi vardır. Her türlü düşünce girişimine özgü keyfilik riskinden kaçmanın tek yoludur bu. Pozitif bilimler asla tam anlamıyla bilim değildir: pozitif olduklarından değil (verimliliklerinin güvencesidir bu), "sistemsiz bir biçimde" kısmi bir görüş açısına bağlı olduklarından. "Sınırlı bir ilke"yle ilişkili felsefelerde daha bir gerçektir bu; bunlar mutlak'ın bilimi değil, mutlak üstüne görüşlerdir. 2/ Felsefe tek bir prensibe tabi kılınmamıştır, tüm prensiplerin sistemidir. Özel sistemleri sözcüğün mantıksal ve kronolojik anları olarak anlayan tek bir felsefe vardır. Sistemlilik sadece şimdinin bir gerekliliği değildir, felsefe yapmanın zamandışı niteliğini açıklar. Mantıksal fikir anları ve ilkelerine indirgenmiş sistemler silsilesi arasındaki şaşırtıcı ilişki tezinin kökeni budur: "Felsefe tarihi felsefe sistemiyle aynı şeydir" (*HP Introd.*, 41-42 ve 104-105).

O zaman soru şudur: Hegel'in sistemi, özel felsefeleri anlar olan bu tek felsefeyle özdeşleşir mi? Hegel bir yandan sistem anlayışı dolayısıyla düşüncesini (dolayısıyla *onun* düşüncesi olmayan) mutlak olanın bilimiyle özdeşleştirmek *zorundadır*: çünkü ancak bütünlüğün görüş açısına ulaşıldığında sistemliliğin gerçek anlamı kavranabilir. Ama felsefenin Hegelci bütünlüğüyle ilgili bu tür bir vizyon tarihte sergilenen bir aklın dinamik sürecini durdurur. Sistemin, Hegel'in benimsediği dinamik tanıma uygun

düşmesi için varlığı ortadan kalkmadan bitmemesi gerekir: düşünce olgusuna her zaman açıktır. Burada Hegelciliğin verimli ikilemiyle karşı karşıyayız: muktedir değildir ve ancak felsefenin son figürü olarak gösterebilir kendini.

İKİNCİ KISIM

SİSTEM İÇİNDE

I. Bölüm

TİNİN FENOMENOLOJİSİ

Gerçek anlamda Hegel tarafından yayınlanan ilk kitap, filozof tarafından 1805 yazından itibaren yazılmaya başlamış ve 13 Ekim 1806 tarihinde, "Jena Savaşı'ndan önceki gece" bitirilmiştir (*Corresp.*, I, 151). Önsöz ise Ocak 1807 tarihlidir. Kitap önemli bir yayıncılık başarısı kabul edilemez: 750 kitap ancak yirmi iki yılda satılabilmiştir. *Fenomenoloji* "okunmaktan çok övülen bir kitap"[1] olacaktır; bununla birlikte, bu yapıt Hegel'e ün kazandırmış ve o zamana kadar yoksun olduğu filozof statüsünü vermiştir; Önsöz'de yer alan Schelling'ten gürültülü patırtılı kopuş öyküsü önemli değildir bu bağlamda. "Fenomenoloji" sözcüğünün babası Lambert'tir. Kant'ın sahiplendiği sözcük

1) 1843'te Hegel felsefesine karşı acımasız bir eleştiri yazısı yazan A. Trendelenburg'un ifadesi.

1800'e doğru bir görünüş teorisini belirtmek amacıyla kullanılmıştır. Hegel bu sözcüğe yepyeni bir anlam kazandırmıştır: *Tinin Fenomenolojisi* psikoloji dışı bir tarzda, "genel anlamda bilimin oluşması"nı anlatır (*PhE*, I-25): duyulur bilinçten mutlak bilgiye götüren ve sürekli doğrulanması gereken deneylerden oluşan yol. Felsefi olarak geliştirilmiş biçimleri de dahil olmak üzere, ortak tasarımları düzenleyen özne-nesne karşıtlığının ötesinde yer alan spekülatif felsefeye yaklaşmak amacıyla benimsenen görüş açısından ideal bir oluşumdur bu. Tin anlayışının yeniden temellendirilmesi daha kesin biçimde ortaya çıkar. Tin bir töz değildir (Descartes'ın *res cogitans*'ı), insani bir öznellik işlevi de değildir, mantıksal düşüncenin kendisi gibi bir *süreç*tir: "Tinin bütüncül gelişmesi, kendisinin kendi gerçeğine yükselmesinden başka bir şey değildir" (*Encycl.*, 3, § 379 A, 383). Tin, kendi kavramına ancak "özgürlüğün gereklilik olarak var olduğu, üreteceği ve kendisi tarafından üretilen bir *dünyada* " dışsallaştığında uygun düşer (*Encycl.*, 3, § 385, 180). Hegel bu dışsallaşma boyutunu *Fenomenoloji*'yi yazarken keşfetmiştir. Ona göre, öznel olarak bir tin tanımına sıkı biçimde bağlı bir bilinç deneyimi biliminin başlangıç projesini aşma gerekliliği bu sırada ortaya çıkmıştır ve bu bağlamda bu gereklilik tinin hem nesnelliğini hem de öznelliğini dikkate alan bir fenomenolojiye eklenir: "(Tin) karşı çıktığı gerçek bilincin *Kendisi*dir; ya da bu *kendisi* gerçek nesnel *dünya* olarak kendisiyle karşıtlaşır; ama böyle bir dünya, Kendisi için yabancı unsur anlamını tümden yitirmiştir (*PhE*, II-10). Bununla birlikte, bu bilinçten 'tin'e geçiş durumu *Fenomenoloji*'nin devrimci getirisini ortadan kaldırmaz. Ve aynı zamanda "kendi dünyası için-

deki tin"den "tin olarak kendi bilinçli tin"ine geçme (*PhE*, II-206), nesnel, tarihsel tini mutlak tinin somsuzluğu içinde yeniden ele almak gerekliliğini gösterir. Ama mutlak bilginin görüş açısıyla ilişkili olan bu sonuca ulaşmak için *Fenomenoloji*'nin bütün yolunu kat etmek gerekir. Bu yol uzundur ve Önsöz'le yüceltilen kavramın sabrını işe koşar.

I. – *Tinin Fenomenolojisi* ve sistem

Hegel'i yakında geliştireceği sistematikliğin özgün anlayışına götüren, özellikle Jena'da *Fenomenoloji*'yi yazarken gerçekleştirdiği çalışmalardır. Bu anlamda, *Fenomenoloji* Hegel'in ilk sistematik metnidir. Dolayısıyla, bunun sistem içinde alması gereken yerin belirlenmesi gerekir. 1807'de tinin fenomenolojisinin düzenlenme biçimi yapıtın sunuluşuyla gösterilen bilim sisteminin birinci bölümü olarak ortaya çıkmıştır: bir mantığı (bundan böyle metafiziği de içine alan) ve "doğanın ve tinin bilimleri"ni de içerecektir. "Görünen bilgiyi sergileyen" *Fenomenoloji*'nin kendisi "psikolojik açıklamaların ve aynı zamanda da bilginin temeli üstüne daha soyut düşüncelerin yerini almalıdır" ki bu onu yeni, ilginç bir bilim, felsefenin ilk bilimi durumuna getirecektir. Önsöz'de "*genel olarak bilimin* ya da *bilginin* oluşumunu" sergileyen *Fenomenoloji*'nin amacının "bireyi cehaletten bilgiye götürmek" olduğu belirtilir (*PhE*, I-25). Ama bu amaç psikolojik bağlamda anlaşılmamalıdır: kültür süreci olarak irdelenmesi söz konusu olan ampirik birey değil, kendisinin bilincinde olan tin, "evrensel birey"dir (*a.g.y.*). Dolayısıyla, *Fenomenoloji*'nin amacı, do-

ğal bilince, söylem-öncesi bilincin *görünüşte* ilk ikileminden ve kendi özelliği içindeki objeden hareketle bilinç ve tinin zincirlenmiş figürleri aracılığıyla, başlangıçtaki ikiliğin gizli önvarsayımı olan mutlak bilginin *aracı* dolaysızlığına götüren bir hareket içinde yer aldığını göstermektir: böylelikle hareketi "kendi başlangıcının önvarsayımı olan ve ona sadece sonunda ulaşabilen, kendi içinde dönen çember" olur (*PhE*, II-306). Ama mutlak bilgi sadece duyulur kesinliğin sonucu ve kavranabilirlik koşulu değildir; aynı zamanda tüm sistematik genişliği içinde, bir *bilgi konumu* kesinliği içinde bir araya gelmiş bir felsefedir. Bir başka deyişle, bu sonucun kendisi bir hareket noktasıdır: *Mantık* denen "yeni bir başlangıç". *Fenomenoloji*'nin varış noktası, "*oradaki-varlığını özüne* eşit kılan tin" (*Ph.E*, I-32), "gerçeğin figürü içinde gerçek olan"ın (*a.g.y.*) biliminin *unsuru*dur: öznelliğin ortak tasarımları düzenleyici dünyanın "doğal" ilişkisini kurar *ve* aşar. *Mantık*'ın tersine, *Fenomenoloji* sadece bilincin ve "ortaya çıkan tin"in sınırlılık koşulları içinde gerçeğin olgusunu sergiler; bu açıdan otantik bilgiye giriş niteliği taşır. Bununla birlikte, sistem için gereklidir: bu bağlamda öncel değil, olumsuzdur. Önsöz'de *Fenomenoloji*'nin sistemin daha dışında olmadığı, aynı şekilde aldatıcı olanın (olumsuzluk) gerçeğin pozitif hareketi dışında olmadığı anlatılır. Böylelikle, *Fenomenoloji*'de fenomenolojik olgu, sistemin gerçekten kendi alanı olmayan bir yerdeki (burada gerçek "gerçek figürü içinde" değildir) yansıması olarak sunulur ama gene de ona yabancı değildir. "Saf özlerin hareketi"yle (*PhE*, *I-31*) "gerekliliği içinde bilincin tüm dünyası"nı kucaklaması bağlamında onun *bütüncül* bir olgusu olan "tinin figürleri"nin hareketi arasında bir koşutluk vardır (*a.g.y.*).

Daha sonra, sistem içinde *Fenomenoloji*'nin durumu sorusu üç önemli nedenle karmaşıklaşır. Birincisi, sistem planının değişmesidir: *Fenomenoloji* onun ilk bölümü değildir artık. İkincisi, sistem bundan böyle kendi hazırlığını yapar: "Mantığın temel kavramı"; bu, *Fenomenoloji*'yle aynı problemi, öznenin dünyanın nesnelliğine göre tavrını işler ve bu kez bilincin figürlerinden değil, felsefi akımların eleştirel incelemesinden hareket eder. Üçüncüsü, "Tinin Felsefesi", *Ansiklopedi*'nin üçüncü bölümünde "Tinin Fenomenolojisi" adlı bir alt bölüm içerir. Amacı 1807 tarihli yapıttan daha sınırlıdır: bundan böyle "Tinin Fenomenolojisi" sadece bilinç, kendisinin bilinci ve akılla ilgilenir, yani *Tinin Fenomenolojisi*'nin ilk üç seksiyonuna ya da ilk beş bölümüne denk düşer. *Fenomenoloji*'nin kapladığı bu alanın daralması "Tin" bölümünün sistemin başka bir bölümünde, nesnel tin öğretisinde yer alan analizler getirdiğini düşünenlere tabii ki önemli bir argüman sağlamıştır. Bununla birlikte, *Ansiklopedi* özgün *Tinin Fenomenolojisi*'nde işlenen içeriğin oylumunu doğrular: amacı –dolaysız bilinci bilimin görüş açısına götürmek– "basit bilincin kesin özellikleri olduğu" noktasında kalmamak ve bunun "somut figürlerinin" incelenmesidir. Ama bu durumda bu ilişkinin doğrulanması bütünüyle sağlanamıyordu, çünkü fenomenolojik olgunun mantığı bilincin (bizim için) "sırtından" sağlıyordu gelişmesini (*Encycl.*, 3, § 25, 291 ve devamı). Kısacası, *Fenomenoloji*'nin sisteme göre durumu 1807'den sonra değişir. Ama çözmesi gereken problem – spontan örgütlenmesi dolayısıyla ulaşılması mümkün olmayan bilincin felsefi bilgisine ulaşma problemi– güncelliğini korur. Bu nedenle, Hegel tavrını değiştirse de onu

ortadan kaldırmaz. 1829'da kitabını "elden geçirmeyi" tasarladıktan sonra (*Corresp*., 3, 335), sonuç olarak biçimsel düzeltmeler yapmakla yetinir; gözden geçirmeye vakit bulduğu otuz sayfada yapılan önemsiz değişiklikler ve 1831 tarihli, müsvedde halinde notlar tanıklık eder bu duruma: "aslında gözden geçirilmesine gerek olmayan eski bir çalışma"dır. 1807 tarihli çalışmanın "bilimsel" değeri doğrulanır: ansiklopedik sistemdeki içeriğin aynısını ama başka bir anlam düzenine göre dile getirir.

II. – *Tinin Fenomenolojisi*'nin enstrümanları

Tinin Fenomenolojisi daha sonraki yazılardan "hızlı, ritimli, sıçramalarla giden, oyunlara baş vuran, şiirsel, etkin"[2] üslubuyla ayrılır. Hegel'in romantizmin önemli merkezi Jena'daki günleri, romantik deha kültünü körüklese de ifade biçimini etkilemiştir. Ama, Frankfurt yazıları aklın sınırlarını aşmak amacıyla kavram olmayan unsurlara baş vururken, *Fenomenoloji* sadece kavramın spekülatif *kesinliği* üstüne oynar ve bu bağlamda amacı aslında değerleri olan idrak tasarımlarını akışkanlaştırarak, hareketlendirerek onları mutlak iddialarından koparmaktır. Amacının özgünlüğünün değerini vermek amacıyla ("bilincin karşıtlığı"), Hegel, öteki yazılarında aynı teknik anlamlara sahip olmayan enstrümanlar geliştirir: sözgelimi *deney* kav-

2) J.-P. Lefebvre, Avant-propos, Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, çev.: Lefebvre, Aubier, 1991, s. 12.

ramları ve bilincin *figürü* ve "bilinç için" olan ve "bizim için" olan arasındaki ayrım.

Hegel "bilincin bilgisi ve amacı içinde, kendi üstündeki diyalektik hareketine" "deneyim" der (*PhE*, I-75), gerçekleştirdiği eylemlerin anlamını çözmeye çalışırken hedeflediği ve gerçekleştirdiği şey, iddia ettiği "gerçek" ve ulaştığı aldatıcı gerçek arasında bir uyumsuzluk bulur. Bilincin ilk figürünü, duyulur kesinlik örneğini alalım: bilinç dilden ve düşünceden önce "bir şeyin" özgül özünü kavramak isterken sadece en soyut genelliğe ulaştığını fark eder: "*Bir şey* derken (...) bütün şeyleri kastediyorum" (*PhE*, I-86). Deney, onun kendi işleyiş ve okuma kurallarını gözlemlerken kendisiyle çelişkiye düştüğünü keşfetmekle ilişkilidir: deney her zaman bir çelişkinin deneyidir ama üretici bir çelişkidir bu, çünkü başarısızlığı bilinç için *yeni bir gerçek obje* (*PhE*, I-75) oluşturur ve bu da yeni bir figüre götürür. Dolayısıyla deneyler "olgusal bilgi" düzeylerinin oluşumunun ve değerlendirilmesinin (hiçbiri saf ve basit başarısızlık değildir) deneyleridir (*PhE*, I-68).

Bilincin ve tinin figürleri (sözgelimi: egemenlik ve kölelik, mutsuz bilinç, gözlemleyen akıl), zincirlenişini mantığın sergilediği "belirli kavramlar"ın fenomenolojik eşdeğeridir; hatta bu figürler ve "bilimin soyut anları" arasında ilkesel bir ilişki vardır" (*PhE*, II-310). Deyim yerindeyse, figür bir kavram deneyimidir. Ama bu deneyim bu özellikleriyle tanınmaz: bilinç figürlerinin "mantıksal özler"in süreciyle ilişki içine girmesi "bizim için" spekülasyon açısından geçerlidir. Bu figürlerin her biri, bilgisini kavramak istediği nesnelliğe göre bilincin bir biçimiyle ilişkilidir; hedeflenen ile "gerçeğin bütüncül krallığı"na doğru bilincin

(ya da kendini bilinç biçiminde ifade eden tinin) düş kırıcı yolculuğunun anları, ulaşılmış olan arasındaki sapma nedeniyle bir deney sistemini kapsarlar (*PhE*, I-77).

Ama bu figürlerin her biri, içindeki bilinç ereğinin başarısızlığını ve objesiyle ilgili deneyim çelişkilerini kavramış olsa da, bunların zincirlenmesindeki *anlamı* yakalayamaz: bunun için, her figürün ötesinde yer alan (çünkü "bilincin karşıtlığına" boyun eğmemiştir henüz) bu figürün görüş açısını benimsemesi gerekir. Dolayısıyla, Hegel, bilincin deneyimlerini çözebilmek ve eklemlenmelerini irdelemek için, artık deneyimlerini kendisine anlatmayan, ama "bizim için" bir tür öncelenmiş geri dönüşle oraya yönelmiş yolu kat eden felsefenin görüş açısını gösteren, "bizi" ortaya çıkaran bilince ait olmayan ikincil düzeyde gözlemleri devreye sokar. Dolayısıyla, "bilinç için" ve "bizim için" (ya da "kendinde") iki analiz düzeyi belirlemek –*Tinin Fenomenolojisi*'nin bir özelliğidir bu– gerekir. Birincisi, nicelik açısından en önemlisi, her deneyimde, kesinliğini gerçek düzleminde taşımaya çalıştığında bilinç bağlamında olup bitenleri anlatır. İkincisi, bu birinci metni, bilincin bilgiye doğru yolculuğunun etaplarını inceleyerek ve zincirlenmelerini düşünerek, filozof açısından yapılan bir yorumla çoğaltır; bilincin "arkasında" olup bitenleri anlatır (*PhE*, I-77).

III. – Kitabın önemli eklemlenmeleri

İlk üç bölüm bilincin birincil yapılarını nesnellikle ilişkisi içinde işler. Nesnellik önce "herhangi bir şey"in saf

özelliği peşinde boşuna koşarak kendini tüketen duyulur kesinliğin boş hedefidir (I. böl.). Daha sonra, şeyin esas olmayan, değişken özelliklerine ait ayrışık bir özün yanılsamasına düşme pahasına (belki de gereklidir) bilincin birlik içinde kavramaya çalıştığı bir şey gibi tasarımlanır (II. böl.). Nihayet, idrak, evrenselleştirme enstrümanları yardımıyla amacı oluşturur: güç kavramı, daha sonra yasalara göre (Newton'ın evresel çekim yasası gibi) olgusal dışsallığı yönlendiren duyular-üstü bir içsellik kavramı. Bu ikilik öte dünya gibi kavranmayan bir sonsuzluk konumuyla sadece düşsel anlamda aşılmıştır – Hegel 1804-1805 tarihli *Mantık*'ta "aldatıcı sonsuzluk" eleştirisinden yararlanmıştır; ve bu sonsuzluk "mutlak endişe" (*PhE*, I-138) gibi sonluluğa özgü bölünmenin kendi kendini yok etmesi şeklinde anlaşılır, çünkü idrak bu sürecin kendisi için gerçekleştiğinin bilincinde değildir henüz (III. böl.).

Böylelikle, bilincin yakaladığı bir dış obje olan "öteki-varlık'tan hareketle bir dönüş" gerçekleşir (*PhE*, I-146); şey bilincinden kendi bilincine geçiştir bu. IV. bölüm: "Kendi kesinliğinin gerçeği" kitabın en bilinen bazı bölümlerini içerir. Kendinin bilinci, bilincin ve nesnel varlık arasındaki farklılığı aşma arzusudur; bu arzu amaca egemen olmakla tatmin edilemez sadece, "kendisinin bilincinin" arzu eden bir bilince ve bu arzuyu tanıyan (muhtemelen) bir bilince bölünmesi sayesinde tatmin edilebilir (*PhE*, I-153). Bu, daha önce anılan ünlü "efendi ve köle diyalektiği" temasıdır. Kökeni Kojève'in ona tanıdığı mutlak içerik değildir, çünkü egemenliğin başlangıç konumunun tersine çevrilmesi öz-bilinç kavramının gerektirdiği *karşılıklı* tanıma değildir. Dolayısıyla analiz bitmiş olmaz: üç

figürü (stoacılık, kuşkuculuk, mutsuz bilinç) bir araya getiren bir ikinci gelişme, bilincin mutsuzluğunu oluşturan bölünmeyi egemen olmakla değil, *düşünce* yoluyla aşma girişimlerini irdeler. Bu figürlerin sonuncusundan söz edelim kısaca. Mutsuz bilinç –yapısal bölünme deneyimini "değişmezlik"le acılı ilişkisi içinde gerçekleştiren vakur bir duygusallıkla yüklü bilinç– *kendisinin* bilinci olamaz, çünkü esas olmayan ve ulaşılamayan bir öte dünya arasındaki bölünme deneyimini gerçekleştirir. Ayrıca, bu eğilimi onu bilincin ve kendisinin bilincinin ötesine götürür: "Bizim için *tin* anlayışı içinde yer almıştır: "*biz* olan *ben* ve *ben* olan *biz*" (*PhE*, I-154). Bununla birlikte, kendisinin bilincinin deneyimlerinin *doğrudan* yararsız kaynağı tin değil, ortaya çıkmış olan akıldır: özel öznelliği aşmadan önce eylemlerin irdelenmesi sonuca ulaştırılmalıdır. V. bölümde gördüğümüz budur: "Aklın kesinliği ve gerçekliği."

"Akıl tüm gerçeklik olan bilincin kesinliğidir" (*PhE*, I-196). Bilinç ve kendisinin bilincinden farklı olarak *kendisinin* olduğunu keşfettiği dünyayla barışıktır ve "sanki dünya kendisi için yaratılmıştır" (*a.g.y.*). İdealizmin temel inancı budur: dünya sadece akıl için vardır, çünkü onu akıl *oluşturur*. Hegel "aklın *soyut kavramı*"na dayanan bu idealizme karşı soğuktur (*PhE*, I-203); ve bu bağlamda amacı ona karşı bir irrasyonalizm çıkarmak değil, aklı, kendi tarihselliği olan unutulmuş yolu keşfederek "yanlış idealizmi"ni aşmaya zorlamasıdır (*PhE*, I-199). Bu amaçla, aklın, Schiller'in *Haydutlar*'ının Karl Moor'u tarafından canlandırılan "yüreğin yasası"nı dünyaya kabul ettirmekle ilişkili kendini beğenmişlik saçmalığından kurtulması gerekir. Söz konusu olanın dünyaya bir anlam *vermek* olma-

dığını, ondaki rasyonaliteyi *tanımak* olduğunu (sözgelimi hukukun ebedi kuralları içinde), kendinden çıkarak "aklın tin olduğunu" kendisinin bildiğini anladığında, gerçekten de, "tüm gerçeklik olma kesinliği gerçekliğe yükselir ve bu gerçek, kendisinin, dünyasının ve kendisi olarak dünyanın bilincindedir" (*PhE*, II-9).

Tin ve bilincin kendi bilinci ve aklın figürleri arasında tartışılmaz bir sapma vardır. Bunlar özne ve dünya ayrılığıyla yapılanmışlardır; bu nedenle, bu bağlamda kesinlik ve deneyim kesinliği arasında eşitleme sürekli gündeme gelir ve dolayısıyla kendinden mutlak biçimde vazgeçme, radikal bir anlam yitimi riski doğar. Tin "bir dünyanın", "yaşayan etik bir dünyanın figürlerinde" nesnelleştirilmiş tindir (*PhE*, II-12). Tarihsel dönemlerin (Grek sitesi, Roma İmparatorluğu, Ortaçağ Hıristiyanlığı, mutlakıyet dönemi, "boş inançlar"a karşı mücadele eden Aydınlanma, Devrim ve Terör) denk düştüğü bu figürler, dolayısıyla, daha sonra *nesnel* tin olarak adlandırılan şeyle ilişkilidirler, buna karşılık, daha öncekiler öznel tin içinde yer alırlar. Bununla birlikte, bu bölüm bir tarih felsefesini işlemez: daha önce irdelenen öznellik biçimlerinin tarihsel bir hareket içinde yer aldıklarını, gerçekliklerini belirten etik-politik dünyalar içinde somutlaştıklarını gösterir. Tin, nesnellik yüküyle öznel bilincin önvarsayımıdır: "Bu eski figürler bu tinin soyutlamalarıdır" (*PhE*, II-11). Bu, sadece *sınırlı* öznelliğin biçimleri için değil, "gerçek öz-bilinci" tin sürecinin "amacı ve sonucu" olan mutlak tin için de geçerlidir (*PhE*, II-13); *felsefi* gerçekliği içinde tarih tarafından günyüzüne çıkartılır. "Uzlaşmanın kabul edilmesi" aracılığıyla Kötülüğün bağışlanmasının son figürüne kadar, tin

süreci (*PhE*, II-200), hem sınırlı öznelliğin figürlerinin önvarsayımı hem de son iki bölümde işlenen mutlak tinin olgusal öncelemesidir.

"Genel olarak *mutlak özün* bilinci olan din daha önceki konfigürasyonlarda ortaya çıkmıştır (*PhE*, II-203); dolayısıyla, "bize" daha önceki figürler zincirlenmesini "sonlanmaları" açısından yeniden okuma olanağı veren bir eksendir (*PhE*, II-208). Ama VII. bölüm daha önceki etapların basit bir dökümü değildir. Dinsel konumun daha önceki özellikleri (mutsuz bilinç, iç dünyanın güzelliği) "insanın tek başına tanrıya hizmet etmesi"ne indirgenme riski taşıyordu (*PhE*, II-187). Şimdi, din mutlak tinin kendisi açısından irdelenmektedir: tanrısal olanın bilinç biçimi olarak değil, "tinin saf kendisinin bilinci" olarak (*PhE*, II-205). Tinin dinsel figürü içinde karşılaştığı risk, gerçeklikten ayrılmak ve "saf kendi bilinci içine kapanmak"tır (*PhE*, II-210). İrdelenen üç figürün –doğal din, sanat dini ve yaygın olan din– tarihsel katmanları vardır: Doğu dinleri, Yunan dini, Hıristiyanlık. Ama uygarlıklar tarihinin işlenmediği VI. bölümdeki gibi burada da dinler tarihini Hıristiyan devrimi açısından yazmak söz konusu değildir. Filozofun üstünde durduğu, tarihsel dinlerin, bilincin ve kendi bilincinin, tözselliğin ve öznelliğin uzlaştıkları "*gerçek figürü*"nün (*PhE*, II-211) peşindeki tinin diyalektiğini yansıtma biçimleridir. Bununla birlikte, bu figür gene de *figür*dür, mutlak tinin yansımasıdır. Hegel bu sapkın sonuca bir daha kesinlikle dönmeyecektir: dinsel düşünce gerçekliği tüm figürasyonların ötesinde felsefi kavramdır, çünkü kendisinin eylemi olarak düşünce temsil edilemez. Mutlak bilginin durumu budur.

Fenomenoloji'nin son bölümü başlığıyla olumsuzluk içerir. Gerçekten de mutlak bilginin *bütüncül* bir bilgi olduğunu anlatan bir karşıt anlamı yansıtır. İfadenin amacı bu olsaydı, düşkırıklığına uğramamız için bir neden olabilirdi, çünkü böyle bir bilgiye sahip olmayla ilişkili hiçbir şey söylenmemiştir bize. Söz konusu bölüm, esasen, bilincin ve tinin art arda gelen figürlerini "kendini anlak figürü içinde tanıyan anlak ya da *kavramsallaştıran bilgi*" olan "bu son figür" açısından eklemlemeye ayrılmıştır (*PhE*, II-302). Bilginin (gerçekliği) nesnel sahibi ve öznenin ona verdiği anlam (yararlandığını sandığı kesinlik) arasındaki karşıtlığın ötesinde yer alan mutlak bilgi daha önceki deneyimlerin çözülmesinin kuralı ve bunların sınırlarının kanıtlanmasıdır. Bu bilginin içeriğine gelince, bu konuda tek bildiğimiz, mutlağın *tasarımı* olarak dinin içeriğiyle aynı olduğudur. Mutlak bilgi bir nedenler düzenine göre sıralanan gerçekliklerin son bütüncesi olmaktan çok bir *bilgi durumu*dur. Dolayısıyla, bu bilginin içeriği *gelecekte*dir ya da oluşmaktadır: Hegelci bilimle birlikte bir *süreç*tir. Mutlak bilgi tarih içinde yer alır, çünkü tarih dünya olarak tinin nesnel olarak ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. Ama aynı zamanda sonsuz olarak vardır: spekülatif bilginin dairesel yapısı doğrultusunda bilimin bakış açısı (bilincin diyalektiklerinin *sonucu*), temel sınırlanması içinde sınırlı tinin art arda gelen figürlerinin her birinin kavramsallaştırılmasını sağlar. *Mantık*'ta "bilincin son ve mutlak gerçekliği"ni belirtmek amacıyla çok anlamlı bir biçimde *mutlak* bilgiden değil, *saf* bilgiden söz edilir ve "*Mantığın* yoğunluğu ve genişliği içinde saf bilgi olduğu" belirtilir (*SL*, I, 39). Dolayısıyla, mutlak bilgi bilginin mut-

lağı değildir, mantıksal gerçekliğin, kendiliğinden, özgürce öznelliğin sınırlı figürlerinin ötesine gidebileceği mantıksal tavırdır. Bununla birlikte, *Fenomenoloji* yararsız bir temel olmamıştır, çünkü tarihte gelişme olgusunun kavramı olan yabancılaşma gereklidir: "Bilim kendi içinde bu saf kavram biçimini, kendini yabancılaştırma gerekliliğini içerir ve bilinçte kavramın geçişini (içerir)" (*PhE*, II-311). Tinin ve "mantıksal özlerin hareketi"nin izinde, mutlak bilgi *Fenomenoloji* açısından bir sonuçtur. Aynı zamanda ikili bir hareket noktasıdır: yukarıda mantık ve sistemin açıldıkları alan; aşağıda tinin sonlu figürleri sürecinin arkasındaki anahtardır.

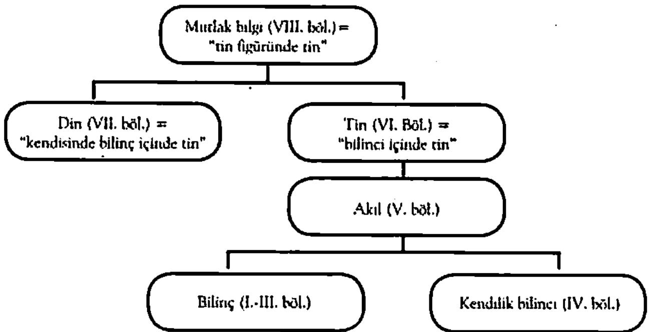
IV. – Yapıtın sistematik yapısı

Fenomenoloji'nin birliği sorusu tartışmalıdır. Bir bilinç deneyimi bilimi programının beklenmedik biçimde genişlemesi olgusunun kitabın yazılışı sırasında ortay çıktığı kabul edilir. Bir kopma ya da en azından ikilik düşüncesi ilk beş ve altıncı (son iki bölümden söz etmiyoruz hiç) bölümde ele alınan temalar arasındaki açık farklılıkla güçlenmiştir. Bununla birlikte, *Tinin Fenomenolojisi*'nin *spekülatif* projesine (taslağın başında Hegel'in tam anlamıyla bilincinde olmadığı) göre, bilincin ve kendisinin bilincinin öznel birliği olan akıldan, bunların nesnel birliği olan tine doğru tartışmalı geçiş sadece olası değil, aynı zamanda gereklidir. Bilimin görüş açısına göre geçiş sadece bireysel bir çileden gelmez; öznel bir oluşumun (I-V. bölümler) ve nesnel bir oluşumun (VI. bölüm) rekabetini gerektirir ve bunların

her ikisi de dinsel düşüncenin ifade ettiği tinin kendinde bilinci dahilinde rekabet içindedirler (VII. bölüm).

Akıldan tine geçişte bir kopma olur muhtemelen. Bununla birlikte, VI. bölümün başında şunları okuruz: "Tin kendi kendini destekleyen gerçek mutlağın özüdür. Bilincin daha önceki tüm figürleri bu tinin soyutlamalarıdır; bunlar kendilerini çözümleme olgusudur, bu olgu zamanlarını farklılaştırır ve her birinin üstünde yoğunlaşır. Bu zamanların ayrılmasının önvarsayım ve *yaşam* bağlamında kendi tini vardır" (*PhE*, II-11). Nesnel tarihsel bütünlük, tin, "*bizim*" ayırt ettiğimiz bilinç deneyimi dönemlerinin önvarsayımıdır; dolayısıyla, bu dönemler kendiliklerinden var olan gerçeklikler değil, öznellik içinde yansımasının kısmi özellikleridir. VII. bölümün başında öznel bilinç biçimlerine ve mutlak bilincin kendisine göre tinin (nesnel) durumu belirginleştirilir. Yapıtta "kendisinin bilinci" olan dine karşı "tinin oradaki-varlık"ını birlikte oluşturan ilk dört seksiyonun (I-VI. böl) türdeş bir sürekliliği görülür (*PhE*, II-207/208). *Fenomenoloji*'nin *konusu*nun ne olduğu *ancak* o zaman anlaşılır: olgusunun ve kendisinin bilincinin *düşünülmüş* birliği içinde tin. Tarih içinde *var olan* tin, din içinde *sürekli ortaya çıkar* ve felsefe içinde *düşünülür*, öznelliğin ve tarihin oluşması içindeki birliktir o. "Yunan nostaljisi" kaybolduğunda Hegel'de gördüğümüz şey *Zamanla Uzlaşma*'nın parolasının derin anlamıdır: ödev olarak varlık düşünceleri gibi öznenin normatif gerekliliklerini dünyanın düzeniyle karşıtlaştırmak yerine, "dünyası içinde tin" ve "tin olarak kendisinin bilincinde tin" birliğini üreten süreci düşünmek söz konusudur (*PhE*, II-206).

Mutlak bilgi "ilk kez dinsel tinde, ikinci kez de bilincin kendisinin içinde" üreyen "bilincin ve kendisinin bilincinin uzlaşmaları"nın birleşmesidir (*PhE*, II-298). Bu iki uzlaşmadan biri tarihselliğin nesnel unsuru içinde, öbürü de dinin içselleşmiş düzeni içinde gerçekleşirler. Her ikisi de tinin kendisiyle uzlaşmasının *gerçek* biçimleridir: din, bir öte dünyayı yansıtsa da bir"uzlaşma düşüncesi"dir (*PhE*, II-289); "bilinci içindeki" tin tarihsel nesnellik unsuru içinde aynı sonuca ulaşır. Ama tinin kendisiyle uzlaştığı iki durumda da eksik olan, bunların özdeşliklerinin bilincidir. Mutlak bilgi bu birliği *gerçekleştirir* çünkü kendi dünyası içindeki tinin ve kendisinin bilincindeki tinin özdeşliğinin *düşüncesi*dir (evrimsel). Dolayısıyla, *Fenomenoloji*'nin tüm yapısı belirginleşir. Alttaki şema ortaya çıkar:



İlk bakışta, bu şema, Hegel'in son anda yapıta getirdiği seksiyon bölümlemesine uygun değildir:

(A) Bilinç
(B) Kendilik bilinci

C (AA) Akıl
(BB) Tin
(CC) Din
(DD) Mutlak bilgi

Aslında, bilincin figürlerinin değerlendirme ölçütüne göre (öznel *kesinlik* ve nesnel *gerçek* ayrımı), bilinç ve kendilik bilinci iki kutuptur (gerçeğin kesinliğe göre önceliği; kesinliğin gerçeğe göre önceliği) ve bunların daha sonraki konfigürasyonlarının her biri kendi düzeyinde bir uzlaşma biçimi oluştururlar. Akıl bilincin ve kendisinin bilincinin *biçimsel* (öznel) birliğidir; tin "bir dünya figürü"nün nesnel unsuru içinde *gerçek* birlikleridir onların; mutlak bilgi *kendinde ve kendisi için mutlak* birlikleridir; bu kimi zaman figürlerin zincirlenmesiyle yansıtılır ve kimi zaman da yansıtıcıdır çünkü onların süreçlerinin içkin aklıdır.

II. Bölüm

MANTIK

Sistemi oluşturan çemberler arasında en önemlisi sistemin ciğeri olan *mantıktır*. "*Düşüncenin* soyut unsuru içinde yer alan *saf düşüncenin* bilimidir" (*Encyl.*, 1, § 19; 283). Ama hem düşünce hem de bilim düzeyinde "büyük düşüncelere ve küçük düşüncelere" sahip olunabilir; mantığı kuralları olan bir disiplin yapmak isteyenler küçük düşünürler. Hegel mantığı hiç değilse çok özel bir alanda, "mutlak biçim bilimi" olması bağlamında biçimsel değildir (*SL*, 3, 56): burada biçim "biçimin artık bir dışsallık olmadığını" kabul eden bir maddeyi harekete geçiren ruhun dinginliği ilkesidir (*SL*, 1,19). Dolayısıyla, anlamın (maddi) bir sürecinin (biçimsel) bir mantığıdır, dolayısıyla (Kant'ın aşkın mantığı gibi ama çok daha başka anlamda) bütünlüğü içinde varlığın konfigürasyonunu göstermeye çalışan *bir gerçeklik mantığıdır*.

I. – Tasarım, idrak, kavram, düşünce

Bütüncül ya da onto-lojik varlığın kendisinin düşüncesi olan Hegelci *mantık*, yeni ve spekülatif bir düşünce

biçimini devreye sokar. Düşünme (Hegel bu etkinliğin sonucunu gösteren mastar biçimi yerine sözcüğü kullanmayı tercih ediyor), idrak bilimlerinin ve spekülatif olmayan felsefenin başvurduğu kavramsallaştırma biçimlerinin ayırt ettiği alanda karakterize edilmelidir. Aynı zamanda diyalektik ve mantığı bilim olan bu düşünme "sadece bir düşünce değil, daha çok (...) en yüce biçimdir ve kendisi içinde ve kendisi için ebedi varlık ona göre kavranabilir" (*Encycl.*, § 19 A, 469). Karıştırıldığı öznel düşüncelerden ayrılır: duyulur veriler, düşünceler, idrak kavramları... Düşünce, sadece bulanık bir yakınlık sağlayabilecek sınırlı bir öznenin dolaysız bir oradaki-varlıkla dolaysız ilişkisi olarak bilgiden ayrılmalıdır: "Genel olarak *iyi bilindiği* için iyi bilinen *bilinmez*" (*PhE*, I-28). Bu bilgi, öncelikle, sınırlı tine "olumsuza karşıdan bakma"yı öğreterek "mutlak gücü"nü gösteren bir idrak olgusudur (*PhE*, I-29). Ama, objelerin bir özneyle tümelleştirici değerlendirmesi olan idrakı, idrakla oluşan "güçlendirilmiş düşünceleri akıcı kılan" ve onları böylece spekülatif *kavramlara* (*PhE*, I-30), üretim hareketleri içinde kavranan düşüncelere dönüştüren rasyonel düşünceden ayırmak gerekir. Varlık ve *logos* arasında varmış gibi gözüken dışsallık ilişkisini aşmak, bilinci kavram düzeyine yükseltmek... *Fenomenoloji* olan bu spekülasyona spekülatif yolla girişin konusu budur.

Ama bilimi bilincin deneylerinin tek sonucu gibi tasarlamak *mutlak konumu*nun (onu eksiksiz bir bilgi yapmayan) mantıksal-spekülatif bilgisini yok etmek olurdu. Düşünme, bitimli öznenin yapıtlarının anlamlı olmak ve anlamlandırmak amacıyla varsaydıkları sonlu üretici ya-

pıdır: "içeriğin kendi özelliği içinde soyutlanmış durumda kaldığı" (*Encycl.*, I, § 20, 286) düşünce, düşünceyi "soyutlanmış belirlenmişlikleri arasında gereklilik ilişkileri" kurarak kesin bir evrensellik ufku içinde gösteren idrak etkinlikleri (*a.g.y.*). Tinin, aracılığıyla şeylerin gerçekliğini göstermeye çalıştığı *düşünceler* otantik (spekülatif) *düşünme*nin donmuş izleridir, tıpkı sonlu olanın kendi içkin rahatlığını gerektirmesi gibi... Bunlar 'düşünme'nin akışkanlığını bozan karşıt konfigürasyonlar içinde yer alan *sonlu* düşünce dünyasını oluştururlar: özne-obje karşıtlığı, sonlu-sonsuz karşıtlığı, düşünce-varlık karşıtlığı, gerçek-rasyonel karşıtlığı. Genel olarak her *ikili* düşünce yapısı "idrak metafiziği"ne bağlıdır (*Encycl.*, I, § 95, 358); onları taşıyan ve yeniden inşa eden bu şeyleri düşünmeyi yapılandıran karşıtlıkları yok etmek spekülasyonun amacıdır. "Kendisiyle ilintili görüş açısına yerleşmek düşüncenin serbest eylemidir" ve düşünce böylelikle "kavramının kavramına ulaşır" (*Encycl.*, I, § 17, 183). Bu görüş açısı, mutlak bilgi, olası kıldığı "kendine dönen çember"in "nihai sonucu"dur. Tüm idrak biliminin zıtlaştığı başlangıç sorusu, dolayısıyla, "öteki bilimler anlamında hiçbir başlangıcı olmayan" felsefede sorulmaz (a.g.y.). Ama "*sadece ve sadece düşünmek* temelindeki çözüm" (*Encycl.*, I, § 78, 342) ancak bir mucize sonucu mümkün olabilen felsefe yapan özneye pekâlâ sorulabilir; dolayısıyla, "bilincin bilimsel tarihi" onu bilgiye götüren yolun fikirsel yeniden inşasıdır. Çünkü, mutlak radikalliği içinde, felsefe yapma kararı ancak öznel bilince *düşünmek istemeyi* yasaklayan tekyanlılıkların aşılmasıyla mümkündür.

1. Mantık kavramsal bir ontolojidir. – Mantık bir gerçeklik öğretisi mantığıdır. Ve bu da *adaequatio rei et intellectus* gibi, "bir objenin düşüncemizle uyumu" gibi, temsili bir biçimde anlaşılmamalıdır (*Encycl.*, 1, § 24 A, 479). Bu anlayış, kavramın ve nesnelere akıl yansılamak istemeyen ama "bilince Şeyin aklının özel etkinliğini taşımak isteyen", var olanın kendi mantığını kendine mal etmek isteyen Hegelci onto-lojik'in reddettiği varlığın dışsallığını gerektirir (*PPD*, § 31, 140). Dolayısıyla, gerçeklik, içinde düşünce ve düşüncenin de varlık gibi bulunduğu bir doğrulama (doğru kılma anlamında) süreci gibi anlaşılmalıdır. *Mantık*, süreci, varlığın bütünlüğünün ve düşüncenin bütünlüğünün özdeşliğinin ortaya çıktığı süreci anlatır. Bu özdeşliğin ancak süreç olarak bir anlamı vardır: ne bir veridir, ne tamamlanmıştır ne de tamamlanabilirdir. Hegel'in "fikir" dediği şeye denk düşer. Bu özdeşlik, bir anlamda, amacı onu kurmak olan girişimin bir önvarsıyımıdır. Gerçekten de *Mantık* mutlak bilimin görüş açısını benimser ve bu da bilmenin modern tasarımlarını yönlendiren özne ve nesne arasındaki karşıtlığın aşıldığı anlamına gelir. Ama *Mantığın* bu önvarsayımı aynı zamanda onun tarafından doğurulmuştur. *Fikir*, "mantıksal fikir" bu düşüncenin düşünmesidir. Bununla birlikte, varlık ve düşünce özdeşliğine kesinlikle ulaşmak asla mümkün değildir. "Esasen *bir süreçtir*" ve bu süreç onun düşüncesine ve kavramına doğru varlığın sonsuz hareketinin sürecidir: "Ne basit öznel bir düşünce olarak *fikir* ne de sadece kendisi için bir *varlık* gerçektir (...) fikir varlığın *aracılığıyla gerçektir* ancak ve

buna karşılık varlık da ancak fikrin *aracılığıyla* gerçektir" (*Encycl.*, 1, § 70, 334).

Hegelci panlojizmin itirafı gibi okunan bir ifade onun spekülatif hırsını gösterir: "Bu içerik (*Mantığın*) *doğanın yaratılmasından ve sonlu bir tinden önce ebedi özü içindeki Tanrı*'nın sergilenmesidir" (*SL*, 1,19). Bir anlamda, Tanrı'nın "ebedi özü" varlığın bütününü ve hatta Leibniz'e göre olası olanların bütününü içerir... Bununla birlikte, tanrısal olanın mükemmelliği, Aristoteles'ten sonra Hegel'in de düşündüğü gibi, kendi kendine etkinliğe ya da '*energeia*'ya bağlı olsa da, bu özün kesinlikle yaşam ya da varlıkta belirlenmesi gerekir. Bir yandan da dünyanın farklılığına teslim eder kendini; Yaradılış motifinin gösterdiği de budur. Ancak kendinden vazgeçmeyle kendisi olmak: Hegel'e göre, Tanrı'nın özelliği ve de mantıksal fikrin özelliği kesinlikle budur. Böylece, söz konusu ifade, yabancılaşmış bir panlojizm olmak şöyle dursun, doğa ve tinin "gerçek bilimleri"nin sergiledikleri somut bütünlük karşısında mantıksal görüşün *daha soyut* özelliklerini belirtir. *Mantık* bir tamamlanma değildir, anlamın bütünlüğünü vermez: deyim yerindeyse sadece üretici gramerini verir onun.

2. Mantığın içeriği ve yöntemi: Şeyin kendisi. – Hegel biçimciliğe ya da, daha doğrusu, mantıksal *biçime* üretici bir anlam yüklemeyi düşünür. *Mantık* her içeriği dışlamaz, kendi içeriğini sadece süreçsel dinamizmin kaynaklarıyla doğurur: "Mantık kesinlikle *formel* bilimdir ama kendi içinde bütünlük olan ve içeren ve *gerçeğin kendisinin saf fikrini* içeren *mutlak biçimin* bilimi(dir). Bu mutlak biçimin kendi içeriği ya da gerçekliği vardır". Hegel

bu içeriği göstermek için ilk aşamada belirsiz bir ifadeye başvuruyor: "Şeyin kendisi." *Mantığın* sorunu ya da nedeni olan bu şey (Leibniz'in Tanrı'nın nedeninden söz etmesi anlamında) elimizin altındaki bir veri olamaz: "Şey olan şey ancak bilimin güzergâhında ortaya çıkması gereken şeydir" (*SL*, I, 48). Dolayısıyla, *Sache Ding* değildir: daha çok "şeylerin kavramıdır" (*WdL*, önsöz, 2. bas., *W*, 5, 28). *Mantığın* içeriği, dolayısıyla, verilmiş olan bütün içeriklerin önvarsayımının yokluğundan başka bir şey değildir. Hegel, söylemin kendi içeriğini, yani varlığın ya da gerçekliğin tümünü doğurma özelliğine "mantıksal gereklilik" der: "Var olanın doğası kendi kavramının kendi varlığı içinde olmasıyla ilişkilidir. *Mantıksal gereklilik* genel olarak buradadır; rasyonel olan sadece odur ve organik olan her şeyin ritmidir, içeriğin kavram ve öz olması gibi içeriğin *bilgisi*dir, bir başka deyimle, *spekülatif* olan sadece odur" (*PhE*, I-49). İçerik ne sadece varlıktır, hatta ne de düşünülen varlıktır (kavram), bir süreçtir ve bu süreç sayesinde varlık kavram akışkanlığına yükselir. Dolayısıyla, *Mantığın* süreçsel karakteri içeriğin (varlık) ve biçimin ya da yöntemin (kavram) basmakalıp karşıtlığından sıyrılınmasını gerekli kılar. *Mantığın* son bölümünün teması bunların ayrılmazlığıdır. Yöntem bütün içeriklerin "*ruhu ve tözü*" (*SL*, 3, 371), düşüncede düşünülmüş olanın iç biçimidir. Bununla birlikte, Hegel yöntemini öğrenmek için bu "metodolojik" bölümü okumak yetmez! Çünkü yöntem içeriğin söylediğidir ama aynı zamanda kesinlikle bu söylenenlerin bütünüdür.

3. Diyalektik ve spekülatif. – "Diyalektik" terimine Hegel'de çok sık rastlanmaz; bu sözcük özellikle temel

ya da metodolojik metinlerde görülür ya da bazı filozoflar (Platon, septikler, Kant) karşısında alınan tavra göre kullanılır. Bununla birlikte, çok önemlidir bu kavram: *Fenomenoloji*'nin Önsözü, *Mantık*'taki Giriş ve mutlak fikir bölümü, *Hukuk Felsefesi*'nin § 31, *Ansiklopedi*'nin § 79-82 açıklamaları önemli tanıklıklardır bu bağlamda. Diyalektik, gerçeğin kavranmasına, düşünceye plastiklik ve süreçsellik kazandıran *olumsuzlama*nın boyutunu getirir. Ama Hegel bu sözcüğü özellikle bir gelenekten söz etme bağlamında kullanır. Zenon'un ve "derin Herakleitos"un arkasından, Platon, tüm sonlu belirlemelerin içindeki diyalektiği, olumsuzlaması ya da kendi ötekisiyle arasındaki gerekli ilişkisini ortaya çıkarmıştır; çelişki, üstünde düşüncenin diyalektikliğinin ortaya çıktığı biçimdir ve onun verimliliğini kavramak önemlidir. Hegel'e göre, "kavramın yüce diyalektiği" (*PPD*, § 31, 140) sadece aşkın yanılsamayı (Kant) ortaya çıkarmaz. Öncelikle düşüncede ve doğurduğu tanımlamalar içinde yer alır. Bazı düşünceleri çürütmeye yönelik bir "dış ve olumsuz etkinlik" değildir (*SL*, I, 28). "Aklın ve Şeyin özel bir etkinliği"dir (*PPD*, § 31, 140). İkinci olarak, diyalektiğin *pozitif* bir sonucu vardır: "Sonucu *boş hiçlik*, soyut değildir, *bazı tanımlamaların* olumsuzlanmasıdır" (*Encyl.*, I, § 82, 344). Sınırlı tanımlamaların olumsuzlanması aslında bunları, anlamlarını pozitifleştiren bir sonsuzluk etkinliği içine sokar. "Spekülasyon"dan anlaşılması gereken budur: "Burada ele alındığı şekliyle, ve zıtlığı kendi birliği ya da olumluyu olumsuzda kavrama etkinliği içinde, *spekülatif* diyalektiğin içindedir. Bu en önemli özelliktir ama henüz yaşama geçmemiş, özgür olmayan düşünce yeteneği için de en zor olandır" (*SL*, I,

28-29). *Mantıksal olarak gerçek her şeyin üç anının* (idrak anı; diyalektik an ya da olumsuz olarak rasyonel; spekülatif an ya da olumlu olarak rasyonel: *Encycl.*, I, § 79-82) sergilenmesi, öncekilere göreli gerçekliğini kazandıranın sonuncu unsur olduğunu gösterir: *Mantık* spekülatif olduğundan diyalektik unsurlar içerir. Ama şu da bir gerçektir ki, spekülatif, kendisini gerekliliği içinde oluşturan diyalektiğe bağlanır. Ayrıca, *Mantık*'ın son bölümünde diyalektik anın onları karşıtlaştıran ve spekülatif anda bağlayan iki anlam içerdiği belirtilir. Diyalektik her şeyden önce doğrudan olanın ilk olumsuzlamasıdır: onu reddeder ve bir önvarsayım olarak gerekli kıldığından muhafaza eder (*SL*, 3, 380). Ama kendisiyle ilişkili olumsuzlama olarak *olumsuzluk "kendiliğinden ortaya çıkan diyalektik"*tir (*SL*, 3, 381), dolayısıyla olumlu rasyonel bir güncelleştirmedir. Diyalektik olumsuzlamaya olumlu bir anlam kazandıran aracılığın (aracılaşmış olan aynı zamanda aracılaştırandır) bu bölünme durumunu gösterir. Diyalektik, kendisiyle gerçek, aracılı bir özdeşlik kuran karşıtlıktır; varlığı ve de söylemi harekete geçiren iç gerilimdir. Dolayısıyla, spekülatif görüşe ulaştırmayı sağlar ve bu görüşe göre olumlu olumsuz tarafından etkilenir, olumsuz ise "her gerçekte bulunan diyalektik ruhtur" (*SL*, 3, 382).

III. – Mantığın yapıları

Mantık üçlü bir planı eklemler: Varlık, Öz, Kavram ve ilk iki bölümü ve "öznel bir mantığı", kavram öğretisini bir araya getiren "nesnel bir varlık" ayırt eden *ikili* bir düzlem.

Bu iki yapının denk düştüğü şey nedir? Üçlü yapı mantıksal süreci sürekliliği içinde kavrar. Üç alandan her birini özgünlüğü içinde yansıtır ve bu özgünlük söz konusu olan objeden –bir bakıma her zaman "Şeyin kendisi"– çok etkin olan süreçsellik tipine bağlıdır. Dolayısıyla, bu üçlü yapı *Mantık*'a bir ontolojik içinde açılma olanağı veren unsuru sergiler: özsel olumsuzluk aracılığıyla kendi kavramı içinde ortaya çıkan bir varlık düşüncesi. Varlığın mantığı "başka bir şeye geçme"nin süreçsel yapısına itaat eder. Özsellik alanında süreçsellik *yansıma* biçimini alır: "Dolaysız olarak sadece *ortaya konmuş* ve *aracılaştırılmış* bir şey olan bir ötekiyle ilişki olarak ("arka plan" olarak özü bir önvarsayım olarak gerekli kılan varlık) kendisiyle ilişki" (*Encycl.*, 1817, 1, § 64, 215). Dolaysız olanın (varlık) ve aracılığın (öz) özdeşliği olan kavram kendisinin yanı başındadır ve süreci de kendi kendine gelişmedir. Bu gelişme içinde "onun tarafından ortaya atılan Öteki aslında bir Öteki değildir" (*Encycl.*, I, § 161 A, 592). Bu kavramın kavramı bu bağlamda ortaya çıkan ortak anlayıştan ayrılır: bir öznenin idrakı ya da aklıyla oluşmuş entelektüel düşünce. Kavram "özne"nin kendisi (*SL*, 3, 39), kendi gelişmesinin içkin nedenidir, ama bu durumda sorun olan *antropolojik* özneden çok *mantıksal* öznedir (kavramın). *Mantık*'ta bu öznelliğin özgürlük, spontanlık, yaratıcılık içerdiği belirtilir (*SL*, 3, 72 ve 74).

Nesnel mantık ve öznel mantık ayrımı Varlık ve Öz ve de Kavram arasındaki ayrılığı belirtir. Buna karşılık, nesnel mantık "sadece eski *metafizik*in yerini alır" (*SL*, I, 37), öznel mantığın öncesi yoktur. Ya da, daha doğrusu, öncesi, sadece "kavramın yaratılışıyla ilgili bir sergi" olan nesnel

mantığın kendisidir (*SL*, 3, 36). Kavramın bu ilksel bölünmesi (*Ur-teil*) *Fenomenoloji*'de bilinç ve objesinin karşıtlığı gibi ortaya çıkan unsurun temelidir. Dolayısıyla, nesnel mantık ve öznel mantık ayrımı, aşılması için tüm fenomenolojik güzergâhın kat edilmesini gerektiren *Mantık* içinde bu "bilincin karşıtlığı"nın yeniden düzenlenmesidir. Ama *Fenomenoloji*'de bilincin ikiliği mutlak bilgiye ulaşılamadıkça yok edilmez bir karaktere sahipken, *Mantık*'ta kavram birliğinin baştan beri bir önvarsayımı vardır. *Kavram* açısından mantık bir *bütün*dür ve heterojen blokların eklemlenmesi değildir. "*Varlık* olarak *kavram* (nesnel mantık) mantığı ve *kavram olarak* kavram mantığı"na (öznel mantık) bölünür (*W*, 5, 57). Dolayısıyla, *kendinde* olarak, tüm *Mantık* bir kavram mantığıdır ve yarattığı tanımlamalar onun "dışarıdan başlayarak" sergilenmesidir. Ama bu sadece kavram açısından bir mantıksal sürecin *yeniden okuması* yapılmadığı sürece kendinde gerçektir. O *tek* (fikir olarak kavranan kavramın mantığı) olduğu için mantık *ikili* (nesnel ve öznel mantık) ve üçlüdür (varlık, öz, kavram).

IV. – Varlığın mantığı

Mantığın Bilimi'nde varlığın mantığının yapısı, *Ansiklopedi*'deki "Mantığın temel kavramı"na benzeyen bir metinle başlar: "Bilimin başlangıcı ne olmalıdır?" "Temel kavram" felsefe tarihinin mantıksal incelemesinden hareket eder ve *Mantık*'ın otantik kavramını çıkarır buradan; metafiziğin (Wolff), ampirizmin (Hume) ve eleştirel felsefenin (Kant) ve nihayet dolaysız bilgi (Jacobi) yanlıla-

rının temel tavırlarını irdeler. Bilimin başlangıcı konulu metin *Fenomenoloji*'ye dayanarak "saf bilgi"nin dolaysız içeriğinin, ancak "başka hiçbir tanımlama olmaksızın" saf varlığın "basit dolaysızlığı" olabileceğini gösterir (*SL*, I, 40). Varlıkla ilgili özel süreçsellik tipi onu *geçirmek*tir. Varlık başka bir şeye geçer, başka bir şey olur ve bu tanımlamalardan her biri (nitelik, nicelik, ölçü) bu süreç yapısını özel bir figür altında açıklar. Çünkü varlık, bütünlüğü içinde, "yansımalı" önvarsayımı olan öze geçiştir. Dolayısıyla, geçişin son figürü varlık olarak varlığın geçişi, öz aracılığıyla yer değiştirmesidir; bununla birlikte, "özde artık hiçbir geçiş yoktur, sadece bir ilişki vardır" (*Encycl.*, 1, § 111 A, 546). Böylece, varlığın süreçselliği gizlice özün süreçselliğiyle taşınır: çünkü baştan beri varlık kendisine mesafelidir, bir içsellik yönünde gömülür, durağan bir varlık değildir, hareket, oluş halindedir. Öz varlığın gerçeğidir (*SL*, 2,1) sadece kendisinde aşıldığı için değil, eskiden beri kendi hareketinin itici gücü olduğu için.

Varlık bu özelliğiyle açıklanamaz. Varlık olmayanın basit olumsuzlaması da değildir. Dolayısıyla, *dolaysız* bir kendi ötekine geçiştir, "hiç" gibi hiçlikten gelmek de ifade edilemez ve sadece varlığa geliş olarak kavranabilir. Bu geçiş, oluş, dolayısıyla "ikinci bir başlangıç, mutlak bir başlangıçtır" (*SL*, I, 69). İlk *süreçsel* kategori olan gelişme *Mantık*'ın gerçek başlangıcıdır. Eleacı varlık ve varlık olmayan karşısında sadece o kaçabilir ve "bir şey" üretebilir: tanımlanmış varlık ya da oradaki-varlık, *Mantık*'ın ilk gerçek kategorisidir. Aracılık, aracılık ettiği şeyden öncedir: Hegelci "ontoloji" postulatı budur ve özün mantığı postulatı bunu doğrulayacaktır.

Niteliksel olarak tanımlanan varlık, *oradaki-varlık*, "birlikte varlık ya da varlık-olmayan"dır (*SL*, 1, 85). Bununla birlikte, bir 'olan'ı dile getirmek ona bir sınır, bir olumsuzlama mal etmektir. Hegel, sık sık, Spinoza'nın, bağlamından koparılmış bir ifadesini aktarır: "Her tanımlama bir olumsuzlamadır." Ama olan, tanımlamasıyla değişir: değişebilir, dolayısıyla sonludur. Sadece başkalığıyla ilişkisi sınırlamasından etkilenmiş *sonlu* varlıkla ilgili bir söylem vardır: "Oradaki-varlık (...) sadece bitmiş değildir, aynı zamanda *bitimlilik*tir" (*SL*, I, 114). Ama sonlu olanla ilgili bir düşünce ya da, daha doğrusu, sonlu olana göre düzenlenmiş bir düşünce sonlu ve sonsuz olan *ikilemine* mahkûmdur, dolayısıyla "en sıradan idrak metafiziği alanında" bulunur (*Encycl.*, 1, § 95, 358); bu bağlamda, sonlu olanın bir *düşüncesi değildir*. Sonsuzu sonlunun ötesi gibi düşünmemek gerekir, sadece bir sınır vererek sınırlandırılır o. Hegel bu yanlış idrak sonsuzluğuyla gerçek (rasyonel) sonsuzluğu, sonlu olanı kendi anı gibi alan *eylem içindeki* sonsuzluğu ayırır. "Sonsuzluk sonlu olanın *tanımlanmasıdır*" (*SL*, 1, 116): bu onu kendi sonsuzluğu içinde yaratır. Varlığın mantığı bu sonlu olan ontolojisinin değeridir: sadece sonlu olanın söylemi vardır ama bu sonlu olan ancak sınırsız biçimde dile getirilebilir: gelişme içinde izi olduğu sonsuzluk aracılığıyla. Böylece, oradaki-varlığın sonluluk özelliği dışarıdan empoze edilmemiştir ona, özel süreçselliğinin sonucudur: sonlu olmak bir ceza değildir.

"Nicelik farksızlaşmış bir niteliktir" (*SL*, 1, 54). Varlığı tanımlar; ama bu tanım farksızdır, tanımlanmışın, olanın kimliğini etkilemez. Hegel büyüklüğün "büyütülmüş ya da küçültülmüş olabileceği" yaygın tanımı reddeder (*Encycl.*,

1, § 99 A, 533). Gerçekten de böyle bir tanım saf niteliği, niceliksel tanımın basit, gerçek olasılığını ve tanımlanmış niceliğini, yani *quantum*unu karıştırır: saf varlık ve niteliksel olarak tanımlanmış oradaki-varlık arasındaki karışıklık kadar vahim bir karışıklık. Ayrıca, Hegel niceliksel ve niteliksel tanımlama biçimlerinin birbirlerine kesin benzerliklerinin altını çizer: "Kuantum gerçek niceliktir, aynı şekilde oradaki-varlık da gerçek varlıktır" (*SL*, 1, 189). Her iki durumda da soyut bir terim (saf varlık, saf nicelik) belli bir tanımlama etkinliği sayesinde sonlu bir gerçeklik doğurur (oradaki-varlık, *quantum*); bu gerçeklik sonsuzluğa (niteliksel; niceliksel) açılır ve kendi içinde düşünülür (kendi-için-varlık; "derece"). Ayrıca, bir de niceliksel "yanlış sonsuzluk" vardır. Niteliksel sonsuzluk gibi niceliksel sonsuzluk da sonlu *quantum*un ötesinde yer almaz: onu kendisinin ötesine iten çelişkiyi açıklar, bu demektir ki, o sadece *kavramı*dır. Sonsuzluğun "her belirli sayıdan daha büyük olan" gibi tanımlanması onu hem düşünülmez hem düşünülebilir kılar. Bununla birlikte, bu kavram nicelik içinde niteliksel olanın yeniden ortaya çıkışını içerir: niceliksel sonsuzluk, "yadsınmış niteliğin olumsuzlanması" (sonlu *quantum*un) nitelikten başka bir şey değildir" (*SL*, 1, 236). Nicelik içinde niteliğin değerlenmesi Hegel'in ölçü dediği şeye denk düşer.

Ölçü niteliksel ve nicelikselin etkileşimidir; varlık eşiklerinin (bir gerçeklik düzeyinden ötekine "geçişler") bir tür tanımlamasını yaparken "niceliksel olanın görünüşte masum değişiminin niteliksel olana ulaştıran bir tür hile olduğunu gösterir" (*Encycl.*, 1, § 108 A, 544). İki tip değişimi birleştirerek şeylerin varlığını mutlak tanımı ve

özelliği içinde kavramaya çalışır. Her "maddi yaşam" bir "ilişkiler ilişkisi"dir ve bu karmaşık ilişki kendi ölçüsünü tanımlar: böylece "ölçüde bir öz fikri vardır" (*Mesure*, 23). Gerçekten de ölçü ve gerçeklik arasında bir bağlantı vardır. Ölçü teorisi, gerçeklik teorisi aynı soruyu işlerler: gerçek, özelliği içinde, bir arka plana ya da metafizik bir arka plana dayanmadan düşünülebilir mi? Ama var olanın istikrarsızlığı içinde istikrar göstergesi olan ölçü varlık alanının tipik dolaysızlık boyutunu muhafaza eder. Bu onu özün yansımalı kategorilerinden ayırır. Ama aynı zamanda dolaysız varlığın önvarsayımsal bir aracılığın taşıyıcısı olarak ortaya çıktığı temeli oluşturur: "Öz kavramı (...) onda ortaya çıkmıştır" (*SL*, 1, 293).

V. – Özün mantığı

Öz öğretisi *Mantık*'ın en zor bölümüdür. Ama konusu açıktır: ikili metafizikleri eleştirmek ve aynı zamanda ikiliğin (birçok biçimde sıralandırılan) gerekli bir düşüncenin yapısı olduğunu göstermek. "*Varlığın gerçekliği öz*dür" (*SL*, 2, 1): *Mantık*'ın ikinci kitabının ilk cümlesi içeriğin tümünü anlatır. Burada öncelikle özü varlığın temeli ya da arka planı yapan düşünce (Hegel'in çözümleyeceği) okunur; bu öze göre varlık bir olgu statüsüne, hatta basit bir görünüşe indirgenir. Ama varlık eğer geride kalan bir öze doğru işaret yapan bir görünüşse, bu biçimde bir önvarsayımı yapılan bir özsüz karşısında sadece kendisi olan (özsel) bu temelin tutarlılığını bozmaz mı? Dolayısıyla, Hegel, aracılıkla dolaysız unsurun ikiye katlanmasının düşüncenin kendi

rejimi olduğunu göstermek ister. Bu yansıma (burada yansıma neredeyse optik anlamdadır) boyutunun üstlenilmesiyle metafiziğin ikiliğinin tuzağından kurtulmak mümkün olur. Birinci seksiyonda düşüncenin temel enstrümanları olan düşünce tanımları (özdeşlik, farklılık, çelişki, temel), "düşüncenin saf tanımları" irdelenir; ilişkisel bir özelliğe sahip olduklarını göstererek bu tür kategorilerin kullanımını (gerekli) kuşatan "yanlış metafizik"i avlamak söz konusudur bu bağlamda. Böylece, çok önemli temel ya da varlık nedeni kavramı, doğrulanmış bir "yaşam" kavramı içerir ve ancak temelin ve temelini oluşturduğu şeyin yansımalı ilişkisi içinde anlam kazanır. İkinci seksiyonda ise temel içsellik ve olgusal dışsallık ilişkisinin farklı tipleri irdelenir ve bunların çok sıkı ilişkilerinin özellikleri ortaya çıkarılır: onda ortaya çıkan ve aynı zamanda da dağılan bir 'kendinde'ye baş vurmadan olgusal bir dünyayı düşünmek mümkün değildir. İkiliğin tuzağına düşmeden yansımalı biçimde ikiliği düşünme gerekliliği üçüncü seksiyonda yenilikçi bir gerçeklik anlayışına götürür – Hegel, yaygın kullanımla özdeşleştirse de, gerçeklikten özenle ayırır bunları: varlık nedenini kendine taşıyan varlık ya da kendi içselliğini oluşturan dışsallık olarak gerçeklik. Gerçek olanın süreçsel modalitesi, olgu içinde yansımasının gözükmesi ve özün gözükmesinden sonra "olgusuyla bir olan öz"ün gözükmesi ya da açınlanmasıdır (*SL*, 2,6). Dinsel bir vokabülere rastlantısal olmayan bir biçimde başvurulmasına rağmen, gerçeklik, sözgelimi kendisinin nedeni olma gibi kendisine mal edilen bazı özellikler almış olmasına karşın, tanrısal değildir. Gerçek yüce bir olan değildir, bir dış gerçeklik alanına gönderme yapmadan kendiliğinden doğru-

layan varlık ya da gerçektir: bu anlamda rasyonel olanla özdeştir (*PPD*, 104). "Bir başkasının değil, *kendisinin ortaya çıkması*" (*Encycl.*, 1, § 142, 393), gerçek olan tanrısaldır, çünkü rasyonel olan her şeyin böyle nitelendirilmesi gerekir.

VI. – Kavramın mantığı

Etimolojiye uygun olarak (*concipere*: bütünü kavramak), kavram klasik anlamda bir bilincin birliğine götürür.[1] Bununla birlikte, Hegel bilinç ve kavramı ayırır. Kavram bir öznenin malı değildir çünkü giysiler gibi kavramlar yoktur (*SL*, 3, 43), ama öznelliğin kendisidir ve hatta sadece dilbilgisel anlam taşımayan bir öznelliktir bu. Bu bakımdan, şeylerin ya da yaşamın somutluğunu ona karşı çıkararak soyut olarak niteleyemeyiz onu: tersine, "bu özelliğiyle özne, mutlak biçimde somuttur" (*Encycl.*, 1, § 164, 411). Kavramın mantığı özel bir süreçselliği, *gelişmeyi* devreye sokar. Tanımın dışarıdan geldiği varlıktan ve her şeyin ötekiyle göreli olduğu özden farklı olarak, kavram, tanımını ya da varlığını kendisinden alır, nesnel mantığı özümseyerek içselleştirdiği olumsuzluğu kendi içinde yeniden örgütler. Organik yaşam bu süreç tipine bir örnektir. Ama cancılık kavramı öğretisi dayatılamaz: kavram olan yaşamdır, yaşam olan kavram değildir. Kavram alanında

1) E. Kant, *Critique de la raison pure*, Œuvres philosophiques içinde (c. I, Gallimard, 1980, s. 1409).

olumsuzluk asla *verilmemiştir*, kavramın hareketiyle açığa çıkarılmıştır. Olumsuzun yaratısının bu en ilginç örneği, fikir kendi kendine izin verince mantığın kendisinde bulunur (*SL*, 3, 393). Kavramın nihai özgürlüğü farklılıkta çözülmeyle ilişkilidir; bu anlamda "yaratıcı güç"tür (*SL*, 3, 74).

Kavram mantığı, öznelliğin öznelci olmayan teorisi, 1807 Önsözü'nün programını tamamlar: gerçeği *töz* olarak değil, özne olarak açıklamak. Kavram alanı öznellik alanıdır, çünkü kavram açıklanma sürecinin tek öznesidir. Dolayısıyla, "özne" kesinlikle "töz"ün gerçeğidir, aynı şekilde özgürlük de gerekliliğin gerçeğidir. Ama öznellik genel olarak kavramın ayırıcı özelliği ve aynı zamanda daha sınırlı bir biçimde sadece öznel, yani nesnellikten ayrılmış kavramın özelliğidir. Bu, skolastik mantık aracılığıyla sınıflandırılmış biçimler bütünü yoluyla açıklanır: kavram ve türleri (evrensel, özel ve tek), kesin ya da kesin olmayan yargı ve tasım türleri. Bu "kesin" kavram "*idrak*ın basit alanı"na denk düşer (*SL*, 3, 62), çünkü sadece edilgen bir maddeye uygulanan bir "dış biçim"dir. Ama Hegel klasik mantığın biçimselleştirici eğiliminden ayrılır ve gerçeğin bilgi gücü olarak anlaşılan *biçim* kavramına Aristoteles'teki dinamik anlamını verir: "Kavramın kesinlikle biçim olarak düşünülmesi gerekir, ama tüm içeriği kendi içine kapatan ve kendi dışına bırakan sonsuz, yaratıcı bir biçim olarak düşünülmelidir" (*Encycl.*, 1, § 160 A, 590). Mantığı işgal etmiş olduğu yerde bile bu formalizm tartışması (akıl yürütme biçimlerinin analizi), Hegel'in kendisine zincirlenen kavram olarak kabul ettiği tasımın incelenmesinde çarpıcıdır. Öznellik kendini tanımlama düşüncesinin gücünü tanım-

lar. Özne kavramın kendi kendisini hareket ettirmesi, kendinde eylemin rasyonalitesidir, bu eylemin kökeni değildir.

Mantık'ta dolaysızlığın nihai figürü olan nesnellik daha öncekileri özetler: oradaki-varlık, yaşam, gerçeklik (*SL*, 3, 212). Ama obje, dolaysız olan her şey gibi, donmuş bir aracıdır (kavramsal): kavram radikal olarak öznel olduğundan, özne için değil, öznelliğin aracılığıyla (önce görünmeyen) nesnellik vardır: kavram mantığının çarpıcı özelliği. Burada aracılık, her zaman aracıyla yansıtılan dolaysız olanı belirler. Nesnellik teorisi bunun unutmuş olduğu kavramsal aracılıkları ortaya çıkarır ya da onların ortaya çıkmasına izin verir. Öznellik konusunda olduğu gibi Hegel bildik nesnellik düşüncesinden de ayrılır. Obje kendinde ve kendisi için objedir, özneyle ve özne için değil. Teleoloji analizinde öznenin etkinliği yeniden kendini gerçekleştirerek kendini aşması gereken nesnellik içinde ortaya çıkar. Öznel kavramın *Aufhebung*'unun sonucu olarak, nesnellik kavramsal olur anında: kendisinde zekâsıyla kazandığı tüm aracılıklara sahip olur. Özünde ve kendinde kavramsal olarak düşünülmese de, kavram şeylerden kopmuş bir öznelliğin görünümü olur: "*Kendinde* kavram –ya da, eğer istenirse, dahası, öznellik– ve obje *aynı şeyler*dir (*Encycl.*, 1, § 193, 432). Hegel, Kantçılığın tabi kıldığı radikal eleştiriye rağmen, Tanrı'nın varlığının ontolojik kanıtına büyük bir ilgi gösterir.[2] Onun için Anselmusçu argüman kavramdan nesnelliğe, özdeşlikten kavram ve varlık sürecine geçiş örneğidir: *Mantık*'ın dinsel düşüncenin tek

2) *A.g.y.*, s. 1210 ve devamı.

kanıtı, "metafizik teoloji" olduğunun görülmesi (*Preuves*, 111). Dolayısıyla, öznellik ve nesnellik kavramlarının elden geçirilmesi tek bir amaca yönelik olarak gerçekleşir: öznelliğin ayrı bir biçim olmadığını ve nesnelliğin kendiliğinden anlamsız, biçimsiz bir gereç olmadığını göstermek.

"Esasen bir süreç" olan ve bir durum olmayan (özellikle zihinsel bir durum olmayan!) mantıksal figür o zamana kadar nesnelliğin ve öznelliğin, varlığın ve kavramın, gerçeğin ve rasyonelin örtük özdeşliğini açığa çıkarır. Böylelikle, ikiliğe karşı bir siperdir, çünkü nihai oldukları kabul edilen ikiliklerin oluşmalarının ve bozulmalarının içkin kuralıdır. Kavram bir öznenin işi değildir, öznelliğin kendisidir, aynı şekilde fikir bir kimsenin bir şey üstünde fikri değildir. "Özne-obje" (*SL*, 3, 278) kendinin fikri, *kendinin edimi*dir: gerçeğin ve düşüncenin birbirlerini karşılıklı doğurdukları süreçtir. Böylelikle, onto-lojik olarak *Mantık*'ın konusunu özetler. Mutlak fikir, *Mantığın* (Sistemin değil) ulaştığı nokta konusunda *Fenomenoloji*'nin mutlak bilgisini etkileyen anlam karşıtlığına benzeyen bir anlam karşıtlığından kaçınmak gerekir. Mutlak fikir nihai özet değildir, çünkü bir sürecin nihai terimi bu süreçten kopmuşsa hiçtir. Mutlak fikir mantıksal sürecin anlarından her birinde okunabilenden farklı bir içeriği dile getirmez; bunu süreçsel karakterinin açık nedeniyle dile getirir: "Bu bakımdan bir çocukla aynı dinsel tezleri dile getiren ama bu tezleri yaşamı boyunca önemseyen ihtiyar adama benzetilebilir" (*Encycl.*, I, § 237 A, 623). Mutlak fikir, düşüncenin ihtiyarlığının yaşamını özetler.

III. Bölüm

DOĞA'DAN TİN'E

Kant felsefesini yapılandıran doğa/özgürlük çiftinin yerine Hegel doğa/tin çiftini getirir. Bu bağlamda, söz konusu olan, doğa ve tin demek olan fikrin (mantık) aktarımlarının *hiyerarşik* birliğini düşünmektir: "öteki-varlığında fikir" ve "öteki-varlığıyla kendine dönen fikir" (*Encycl.*, 1, § 18, 184). Bu hiyerarşi basit bir bağımlılık değildir: doğa, geçirilecek yanlış bir zaman değildir. Hiç kuşkusuz, tin, doğanın "gerçek ve nihai amacı"dır (*Encycl.*, 2, § 251, 191). Ama Hegel felsefesi idealisttir, spiritüalist değildir. Tin doğayı aşar ama aynı zamanda önceden tasarlar onu, tıpkı spekülatif olumluluğun diyalektik olumsuzluğu içine alması gibi... Hegelci anlamda, tin, kendine ulaşmak için aşması gereken şey gibi *verilmiş* bir doğanın *Aufhebung*'udur: "*Bizim için*, tinin önvarsayımı gerçeği ve dolayısıyla da kesinlikle birinci (ilkesi) olduğu *doğadadır* (...). Doğadan hareketle kendine dönme eyleminden başka bir şey değildir" (*Encycl.*, 3, § 381, 178). Bununla birlikte, bu bir tür paradoksal materyalizm de-

ğildir. Çünkü Hegelci düzlemde önvarsayımını ortaya koyan sonuçtur: "Tin (...) kendisinden hareketle doğayı biçimlendirerek kendini kurtarmak ister; tinin bu etkinliği felsefedir" (*Encycl.*, 2, §379 A, 721). Tini sadece doğanın zıddı gibi düşünmek onun düzeyini düşürmek olur. Tin doğanın gerçekliğidir: doğayı bir olumsuzluk gibi ortaya koyar ve oradan hareketle kendine ulaşır. Dolayısıyla, Hegelci tin ve doğa anlayışı, her an ötekini önceleyen ya da hatırlatan şeyi belirtir. Böylelikle, doğa süreci tinin (öznelliğin) maddi nesnellikten hareketle yavaş yavaş ortaya çıkışı gibi sunulur: "Kavram dışsallığın kabuğunu kırmak ve kendisinin oluşumu olmak ister" (*Encycl.*, § 251 A, 355). Buna karşılık, tin doğallığın kalıcı izini korur: tinin ilk anı ruh "tinin *uykusu*"dur (*Encyl.*, 3, § 389, 185). Dolayısıyla, tinin, her zaman, kendisinde ölen bir doğada nihai zaferini sağladığını düşünmekten kaçınmak gerekir. Doğa ölmez: "ölümsüzlüğün zamandan önce ya da sonra olmadığı" temelli spekülatif görüşe göre fikrin olumsuzu ebedidir ama bu bağlamda daha çok "mutlak şimdiki zaman, öncesiz ve sonrasız şimdi"den söz etmek gerekir (*Encycl.*, 2, § 247 A, 349). Öte yandan, tin, sonlu tinle sınırlı değildir: "Tin aynı zamanda sonlu ve sonsuzdur, ne biridir ne de öbürü; sonlu olarak sonsuz kalır; çünkü sonluluğu kendisinde yok eder" (*Encycl.*, 3, § 386 A, 400). Tin anlayışı insanlıkla bağlantılı değildir: sonsuz tin, kültürün sonlu dünyasını mutlak biçimde göreliliştirir. Böylelikle, doğa felsefesi gibi o da gizli bir teoloji değildir, tin felsefesi bir kültür felsefesi değildir. Doğa ve tini fikrin bağlantılı anları gibi düşünen Hegelcilik ne bir doğalcılıktır ne de hümanizmdir, sadece *idealizm*dir.

Doğayı tanımlayan dışsallıktır. Ama neye göre dışsallık? Önce insana, *sonlu* tin'e göre. Hegel saf insan-merkezciliğe Spinoza kadar karşıdır; bu insan-merkezciliğe göre, Tanrı tıpa yapılması için mantarı yaratmıştır (*Encycl.*, 2, § 245 A, 338). Ayrıca, doğa, *fikrin* kendisine dışsallıktır (*Encycl.*, 2, § 247, 187): *bize* sadece yabancı değildir, dışsallığın kendisidir ve öncelikle de kendine dışsallıktır. Doğa *felsefesi* bu iki bağlantılı özelliği gerilimleri içinde düşünmek zorundadır: doğa fikrin değişmesidir ama aynı zamanda da *fikrin* değişmesidir. Birincisine göre, doğa "bu fikre göre (ve bunun tinde, öznel yaşama göre) kendinde ve kendisi için dışsallıktır". İkincisine göre, doğal yabancılaşma, fikrin kendisini (yeniden) keşfettiği olumsuzluk anıdır. Dolayısıyla, tin ifadenin iki anlamında "doğanın özgürleşmesi" olacaktır (*Encycl.*, 2, § 246 Add, 346): doğadan (ya da dışsallıktan) özgürleşen şey ve doğada bu şey içinde kendi dışsallığından özgürleşen şey. Dolayısıyla, doğanın *düşüncesi* doğa bilimlerinin betimlediği tinsiz süreçler içinde tinin ortaya çıkışının *düşünce*sidir.

Pozitif bilimler ve doğa felsefesi arasındaki ilişki nedir? Bu problem belirleyici olmuştur. Gerçekten de bu bilimler matematiksel enstrümanlarla donatılmıştır ve bu enstrümanlar onlara felsefenin, hatta teolojinin vesayetinden kurtulma olanağı sağlar; ama felsefe, bu bağlamda, her zamankinden fazla, bilimlerin "ilk nedenlerini ve gerçek ilkeleri"ni bildirmek zorunda ve gücündedir (Descartes). Hegel, Schelling ve rakiplerinin pozitif bilimlerin yerini alabilecek "spekülatif bir fizik" kurma çabalarından haber-

dardır; *Tinin Fenomenolojisi*'nin Önsöz'ünde bu bağlamda ortaya çıkan aşırılıkları ifşa eder. *Gerçeğin* bilgisi olarak felsefe, hiç kuşkusuz, spekülatif bir yapıya göre doğayı (tin olarak) düşünme durumundadır; bu anlamda doğa felsefesi "fiziğin kendisidir ama *rasyonel fizik*tir bu" (*Encycl.*, 2, A, 335). Bununla birlikte, "felsefe biliminin *doğuşu* ve *oluşumu*nun tasarlanması ve koşulu olan deneysel fiziktir" (*Encycl.*, 2, § 246, 186). Ama onun devreye soktuğu (ve Hegel'in verimliliğini övdüğü) idrak rasyonalitesiyle "içgüdüsel metafizik"i (*Encycl.*, 2, A, 335), bu fiziğin genellikle damgasını taşıdığı *yanlış* metafiziği ayırmak uygun düşer. Hegel, *Gezegenlerin Yörüngeleri* üstüne adlı incelemesinden sonra Newton mekaniğini eleştirme konusunda yoğunlaşır ve işi büyük bir hata yapma noktasına kadar götürür: Kepler yasalarına çekim teorisinin tersine bir saygınlık kazandırır. Bu düşüncesinin nedeni özellikle Newton biliminin ("doğal felsefe" adını almış olan) "deney dünyasına da kavram dünyasına da ait olmayan" (*Encycl.*, 2, § 266, 210), "aktarılması mümkün olmayan bir metafizik"in (*Encycl.*, 2, § 270, 221) istilası altında olmasıdır. Bu metafiziğin merkezi, doğa biliminin bir entegral matematik temelindeki modern projesidir (Galileo ve Newton). Bu bağlamda, Hegel felsefi ve bilimsel kesinliği tartışma konusu yapar, çünkü ona göre doğada her türlü biçimselleştirme çabasına direnen, bilimin de tanıması gereken yok edilemez bir ampiriklik vardır. Aksi takdirde, teori ve deney arasında bir köprü kurabilmek için metafizik kavramlardan oluşan bir bütüne (Newton "kuvvetleri" gibi) başvurmak gerekecektir; ama bu durumda "uçup gidecek olan *deneyin* kendisidir" (*Encycl.*, 2, § 286, 241).

Bilim ve felsefenin saygı göstermek zorunda olduğu, yok edilmesi mümkün olmayan bu ampiriklik, aynı zamanda doğanın onarılması mümkün olmayan harici varlığını, "*güçsüzlüğünü*" gösterir. Doğa daha az güçsüzdür, çünkü kavramın "izleri"nden başka bir şey içermez ve kavramın bağlantısı ve gerçekleşmesi onda çok büyük ölçüde *potansiyel olarak* bulunur. Doğa bütünüyle rasyonel olarak değerlendirilemez, ancak bu demek değildir ki doğada irrasyonellik hüküm sürer: "Doğanın güçsüzlüğü felsefenin sınırlarını çizer ve daha tuhaf olan, kavramdan bu tür olasılıkları kavraması ve –söylendiği gibi– inşa etmesi, onlardan çıkarsamalar yapmasıdır (...) kavramsal tanımın izleri en özel olanın içine kadar izlenebilecektir, ama bu en özel olan da kendini onlara yok ettirmeyecektir" (*Encycl.*, 2, § 250, 190). Bu nedenle, Hegel, *Naturphilosophie*'nin spekülatif yanılsamasını da modern bilimin ampirik-metafizik yanılsamasını da eleştirir. Doğada da "kavram kavramla konuşur" (*Encycl.*, 2, § 376 A, 721); bu bağlamda sadece ses duymak hassas bir konudur.

II. – Tinin sonsuz kendine dönüşü

Tin "öteki-varlığıyla kendine dönen bir fikirdir" (*Encycl.*, 1, § 18, 184): doğal başkalıktan hareketle, bu önvarsayım, mutlak tinin "mutlak biçimde ilk" ilkesi ortaya çıkıncaya kadar bir kendini fetih hareketidir. "Ötekinin içinde bir kendinde-varlık" olarak Özgürlük, "kendinde olan"ı ancak önce doğal olarak (verilmiş) *tinin* kendisinin olumsuzluğu olmak zorunda olan bir olumsuzluğun

"sonsuz *acı*"sı (*Encycl.*, 3, § 382, 178) içinde fethedebilen tinin bu özelliğini adlandırır. Ancak o zaman "tin anlayışının tin içinde bir *gerçekliği* olur" (*Encycl.*, 3, 553, 343); mutlak tin sadece doğadan gelmez, tıpkı doğanın kendi yaşamını ortaya çıkarması gibi kendi kendini ortaya koyar. *Ansiklopedi*'nin çizgisel düzenine denk düşen "sistemin ilk ortaya çıkışı"nda tin, "tin ve özü arasında duran" bir doğanın *sonucudur* (*Encycl.*, 3, § 575, 373). Dolayısıyla, yavaş yavaş *kendi* doğası da dahil olmak üzere doğa olan fikrin uykusundan uyanan öze ulaşmalıdır. Öznel tinin açınlanması, bu "*tin-doğa*" (*Encyl.*, 3, § 387, 183) demek olan "tinin *uykusu*"ndan hareketle uyanışını kendi kavramına doğru, yani kendisinin rasyonel bilgisine doğru yeniden çizer. Tin için söz konusu olan ilk edingenliğini aşmak ve kendini "saf etkinlik" olarak ortaya koymaktır (*Encycl.*, 3, § 443 A, 54).

Bununla birlikte, tine "doğanın dışsallığını kendi içinde yinelemek" yetmez (*Encycl.*, 3, § 384 A, 395). İçselleştirdiği bu dışsallığı kendisi üretmelidir: nesnelleşmek. Tin kendinde sadece doğanın *Aufhebung*'uyla ulaşmaz, kendini doğa olarak (*ikinci* bir doğa, tinin doğası) ortaya koyar ve kendini üreteceği bir *dünyanın gerçekliğine* verir ve onunla üretir (*Encycl.*, 3, § 384 A, 395). Bu dünya –önemli bir terminolojik yenilik– nesnel tin dünyasıdır. *Hukuk Felsefesinin Temelleri*'nde ayrıntılı biçimde sergilenen sistemin bu parçası, güçlü bir teorik karar doğrultusunda, pratik felsefenin çeşitli disiplinlerini bir araya getirir: hukuk, ahlak, sosyal ve politik etik, tarih. Normlarda ve kurumlarda tinin nesnelleşmesi ancak özgürlük sözde özerk öznelerin keyfi iradesiyle özdeşleşseydi bir yabancılaşma olabilirdi.

Bununla birlikte, Hegel için öznel özgürlük nesnel özgürlükten ayrılamaz; mümkün olmayan birleşmeleri nesnel tinin rasyonalitesini oluşturur.

Öznel tin ve nesnel tin sonlu tin alanını oluştururlar, mutlak tin sonsuzdur, bu iki sonlu alana onları aşarak anlam veren bir *süreçtir*: "Tin olarak tin *sonlu* değildir, sonluluğu kendi içindedir" (*Encycl.*, 3, § 386 A, 399-400). Dolayısıyla, hareketsiz bir bütünlük imgesini mutlak tine yansıtmaktan sakınmak gerekir: sonlu tinden ve doğadan koparılarak *sonlandırılacaktır* o. Mutlak tin sınırlı olanın süreci –sözcüğün çeşitli anlamlarında– gibi, onun "kendini ebediyen üreten" birliği gibi düşünülmelidir (*Encycl.*, 3, § 385, 180). Düzenli biçimde art arda gelen üç figürü benimser: sanat, din ve felsefe. "Aynı şey"i söylerler; ama aynı biçimde söylemezler. Sanatta ve dinde her şey *mutlak* tini dile getirmez: sadece "gerçek din"in böyle bir içeriği vardır (*Encycl.*, 3, § 564, 354), sadece "romantik" sanat onun düzeyindedir (*Esthétique*, I, 402). Spekülatif felsefe sanat ve dinin sunduğu öncelemenin doğrulanmasıdır, ama aynı zamanda sınırının doğrulanmasıdır: onların kavramsal biçimlerine bağlı değildir. Dolayısıyla, "çoğu zaman felsefeye yöneltilen ateizm suçlaması (*Encycl.*, 3, § 573, 362) bir yanlışlıktır. Belli bir modern dinselliğin yaptığı gibi, "onda çok fazla Tanrı bulunduğu" eleştirisini getirmek daha kabul edilebilirdir. Çünkü böyle bir bolluk kavram bolluğudur: düşünceyi aşar ama aynı zamanda da doğrular.

IV. Bölüm

HUKUK, DEVLET, TARİH

I. – Felsefi hukuk bilimi

Hegel'in spekülasyonla ilgili düşüncesi, *theoria* ve *praxis*, saf felsefe ve uygulamalı felsefe arasındaki klasik bölünmenin gözden geçirilmesini içerir; doğal hukuk üstüne makalede de görüldüğü gibi, spekülatif bakışın aynı zamanda ampirik bakış üstünde de yoğunlaşması gerekir. Ama tek başına bu neden Hegel'in siyasete olan özel ilgisini açıklayamaz; tarihsel bağlamın da etkisi vardır bunda. Hegel Fransız Devrimi'nin angaje bir seyircisi olmuştur. Hiç kuşkusuz, Terör, onun başlangıç dönemindeki coşkusunu hafifletmiştir: *Fenomenoloji*'de "mutlak özgürlük ve terör"ü işleyen bölüm (*PhE*, II-130 ve devamı) bu yanılsamanın bozulmasıyla ilgili bir belgedir. Bununla birlikte, Hegel, Devrim üstüne olumlu yargısını hiçbir zaman tartışmaya açmamıştır. 1830 yılındaki tarih felsefesi dersleri tanıklık eder buna: "Düşünce, hukuk kavramı *birden bire* değerlenir ve eski adaletsizlik yapısı direnemez (...) gök-

yüzünde güneş görüleli beri ve yıldızlar çevresinde dönmeye başladıktan sonra insan aslında baş üstünde, yani düşünce üstünde dikilmemiş ve gerçekliği buna göre inşa etmemiştir (...). Dolayısıyla, şahane bir şafak olmuştur bu. Düşünen bütün varlıklar birlikte kutlamışlardır bu dönemi" (*Histoire*, 340). Hegel sonuna kadar *Stift*'teki meslektaşlarının kendisini gördükleri gibi "eski siyaset yanlısı" olarak kalmıştır. Dolayısıyla, *Mantık*'la birlikte bir ayrı basım konusu olan nesnel tin öğretisine birkaç sayfa ayırmak yerinde olur.

"*Felsefi hukuk bilimi*nin konusu *hukuk fikri*dir (hukuk kavramı ve hukukun uygulanması)" [*PPD*, § 1, 109]. Bu tanım, kavram (burada: özgürlük) ve fikir (burada: hukuk, nesnel tin) arasındaki mantıksal ayrıma dayanır. Hukukun "fikir olarak özgürlük" (*PPD*, § 29, 138) olmasının nedeni öncelikle bir iç ilke olan özgürlüğün nesnelleşmesine katılmasıdır; oysa bu tinin (öznel) karakteristik yüklemidir. Özgürlük nesnel tinin katmanları aracılığıyla nesnelleşen kavramdır. Bir kurumlar sistemi şeklinde açılarak özellikle *fikri* karakterini açıklar. Hegel'e göre, bu özgürlük fikri "insanların gerçekliğidir, gerçeklik hakkındaki fikirleri değildir, gerçek olmaları fikridir" (*Encycl.*, 3, § 482, 279): nesnelleştirme sürecinin dışında bir hiçtir. Böylece, nesnel tinin hareketi öznel tinin hareketinin olumsuz karşılığıdır. Bu, önce kendisini ortaya çıkaran (ruh biçimi altında) doğallığa karşı özel tanımını (özgürlük) kapsıyordu; hukuk özgürlükten hareket eder ve onu doğada (hukuksal, etik) oluşturur. Ama *ikinci* bir doğa söz konusudur ve bu doğa birincisinden *esasen* farklıdır, çünkü oluşturduğu dünya "tinin kendisinden hareketle üremiştir" (*PPD*, § 4, 120).

Dolayısıyla, özgürlüğün nesnelleşmesi teması temeldir. Nesnel tin öğretisi kişinin soyut özgürlüğünün, ona güç ve etkinlik kazandıran hukuksal, sosyal ve etik-siyasal kurumlar dünyasında oluşumunu anlatır. Öyle ki, özgürlük kendi ötekisinin alanında paradoksal bir biçimde ifade eder kendini: "Bir dünyanın gerçekliği içinde biçimlenmiş özgürlük *gerekliliğin biçimini* alır" (*Encyl.*, 3, § 484, 282). *Kendini gerekliliğin dilinde ifade eden özgürlük*... Nesnel tin ya da hukukun spekülatif tanımı bu olabilir...

II. – Soyut hukuk "soyutlaması"

Özel hukukun "soyut" olarak nitelendirilmesi, sonuç olarak, göreliieştirilmesini içerir; ama hukukun küçümsenmesi hiçbir biçimde söz konusu değildir. Hegel, hukuku (soyut) etiğin temeli yapacak olan *hukukçuluğu* kesinlikle reddeder; ama onu bir üstyapı gibi, sosyal ve politik gerçekliğin çarpıtılmış bir ifadesi gibi de görmez. Soyut hukuk, soyutlanması temelinde mantıksal ve tarihsel bir gereklilik içerir. Hegel'in hukuksal kişilik kavramını yorumlama biçimi, onun, hukuku kendi içinde kapalı olmayan ama dünyaya damgasını vurmuş ve bir evrensellik biçimine bürünmüş bir özgürlüğün –eksik– ifadesi gibi görme kaygısını gösterir. Özgürlük kendisini şeylerin içinde görmek isteyerek nesnelleşir, kendi nesnelleşmesinin sonsuz gücü gibi ifade eder kendisini: "İnsan doğada her şeyin efendisidir" (*PPD*, 453). Sahiplenmem gereken şeyler arasında kendi bedenim vardır. Kölelik ve hizmetçiliğin hukuksal açıdan saçma karakteri bunun sonucudur: bazı insanların kendi

bedenlerine tam anlamıyla sahip olmaları engellenirken insanın kişiliği reddedilir ve bu da hukukun mutlak biçimde inkârı anlamına gelir. "Doğal nesnelerin evrensel olarak sahiplenilmesi" (*PPD*, § 52, 160) mülkiyet özgürlüğüdür. Dolayısıyla, bilhassa özel mülkiyet soyut hukukun özünü yansıtır. Böylece, hukukun soyutlanması gerçek anlamda bir üretkenlik içerir. Hiç kuşkusuz, soyut hukuk henüz soyut bir özgürlüğün ifadesidir; ama bu soyutlama kişiliğin sadece öznel tarafını *açığa çıkarır*. Soyut hukuk, hiç kuşkusuz, nesnel özgürlüğe içeriğini (sosyal ve politik özellikler taşır bu) vermez ama somut ifadesini emekte bulan insan ve maddi doğa (mülk) arasındaki ilişkinin ve insanların kendi aralarındaki ilişkilerin (sözleşme) soyut evrensel şemasını tanımlar. Soyut nitelikli hukuk hiçbir yerde ve hiçbir zamanda yer almaz, bu, kesinlikle onun her zaman ve her yerde yüceltildiği anlamına gelmez. Bu anlamda aşılmazdır. Bu bağlamda, hukuka karşı bir özgürlük olamaz.

III. – Sivil toplum: "Uçlarda kaybolan etik özellikler"

Hegel bu adlandırmanın yaratıcısı olmasa da, modern sivil toplum *kavramını* yaratmıştır. Bunun devlet kavramıyla karıştırılmaması önemlidir: bir yanda sosyal yükümlülükleriyle yok olmamış olan devletin özellikle siyasal eğilimini belirleme amacı; öte yanda moderniteyle etkin olan devlet kavramının göreliliğinin belirtilmesi amacı. Gerçekten de, bu bağlamda, siyasal varlık kendi başına değildir artık. Hegel, Jena'da burjuvanın özel çıkarıyla

yurttaşın evrensel çıkarını karşılaştırıyordu. Buna karşılık, olgunluk yapıtları, özel çıkarları ve bunları düzenleyen ihtiyaçlar sistemini, bireyi ve evrenselliği birleştiren bir aracı durumuna getirmiştir. Sivil toplum özellikle bir "aracılık alanı"dır (*RPh Ilting*, 3, 567). Bu aracılığı sağlayan özellikle 'pazar'dır. Gerçekten de "bu çokyanlı bağımlılık sistemi" (*PPD*, § 183, 280), özel ve evrenselin bölündüğü yerdir, ama aynı zamanda bunların siyasal uzlaşma koşuludur. Bununla birlikte, sosyal aktörler tarafından iktisadi yasaların gerekliliğine bağlılık gibi deneyimlenen bu uzlaşma "görünmez bir el" tarafından da desteklenir. Dolayısıyla, sivil toplum teorisi *etik* bir yaşamın uzlaştırıcı perspektifine maddi bir temel veren aracılıkları açıklar.

Ama sivil toplum aynı zamanda olası bir patolojik evrimi de tanır (*PPD*, § 241-245). Maddi durumuyla ortak yaşamın ahengini bozan, toplumsallıktan uzaklaşmış *Lumpen proletarya*nın oluşması toplumsal yaşamı kırılganlaştırır. Sosyalleşmenin koşulu sosyal bir kuruma (korporasyon) entegre olmaktır. Bu, "özel faaliyeti ve emeğiyle yaşama bağlamında hak, doğruluk ve onur duygusunun yokluğuna" gark olmuş kitlede kesinlikle eksik olan şeydir (*PPD*, § 244, 323). Kitlelerin sefaleti sadece öteki toplumsal katmanları değil, özellikle ahlak düşüncesinin kendisini de tehlikeye düşürür. Hegel bu olgunun sivil toplum içinde yarattığı çok sert çelişkiyi değerlendirir: "Sivil toplum, *aşırı servet*ine rağmen *yeteri kadar zengin* değildir (...) ve aşırı yoksulluğa ve işsizliğin yaygınlaşmasına çare getiremez" (*PPD*, § 245, 324). Ama sefalet, sosyallikten uzaklaşma ve sınıf mücadelesi gerekli bir sonuç mudur yoksa basit, anlık, ikincil bir etki midir? Hegel bu sorulara cevap verir-

ken duraksar. Bir yandan, etik kavramına bağlanmış olan uzlaştırıcı ufuktan kuşkulanmaz. "*Etik unsurun* sivil topluma *dönüşünü*" sağlayan korporatif kurum teorisini oluşturun budur (*PPD*, § 249, 327). Öte yandan, düzenleme mekanizmaları çalışmadığında, nesnel tin rasyonalitesinden çıktığında, sosyal yaşamın kurumsallaşması da, bunun "polis" (sosyal politika) sayesinde evrensel devlet anlayışı içine kök salması da tanınmanın sağlanması bağlamında yeterli değildir. Sivil toplumun yapısal dengesizlikleri, dolayısıyla etik yaşamın eğretiliğinin işaretidir. Şu bir gerçek ki, uzlaşma ancak devletle anlam kazanabilir. Ama devletin de bunu garanti edebilmesi için köklerinin sivil toplumda ve kurumlarında (devletin istikrarlı temeli ve kamusal özgürlüğün temel direkleri) olması gerekir (*PPD*, § 265, 348). Rasyonel devletin işlevini yerine getirebilmesi için toplumsal bütünün olası bir çatlağının bertaraf edilmesi gerekir. Ancak mümkün olamamaktadır bu.

IV. – Devlet, özgürlük kurumu

Devletle ilgili ortak tasarımlar onu bireylere yabancı bir yapı, yararlanılması mümkün olmayan bir *veri* haline getirir; siyasetin nesnelliği bilincin bireysel ya da kolektif figürlerine göre heterojendir. Bu perspektif *Mantık*'ta geliştirilen öznelliğin ve nesnelliğin diyalektik anlayışına zıttır. Dolayısıyla, devlet-birey ilişkisini, bunları *birlikte* kuran ve Hegel'in siyasal tinin niteliği ("*alışkanlık* haline gelen istek") adını verdiği ve eksikliği durumunda devletin eleştiriye açık bir iskelet durumuna düşeceği şeyi üreten di-

namikten hareketle kavramak gerekir (*PPD*, § 268, 350). Gerçek yurtseverlik bir özveri yeteneği değildir; her şeyden önce evrensel içinde ve evrensele katılım içinde kendisine katılımdır, özgürlüğün nesnel koşullarına uygun biçimde davranabilme yeteneğidir ve sıradan yaşamda kendini ifade edebilmektir. Devletin *rasyonel* olabilmesi için öznellik ve nesnelliğin iki boyutunun ayarlanması gerekir. Devlet aynı zamanda (inter)sübjektif gerçeklik, birlikte yaşam özlemi, dinamik bir biçimde, bir yapı içinde düzenlenmiş kurumların nesnel sistemidir. "Birlik olarak *birlik*" "gerçek amacı"dır: bireylere "evrensel bir yaşam sürme" olanağı sağlar (*PPD*, § 258, 334). Evrensel düzenleme yurttaşı burjuvadan ayırır; burjuva özel bir insandır ve onun için evrensellik (yasalar, sosyal düzenlemeler) özel mutluluğun enstrümanıdır. Ama olgunluk dönemi Hegel'ine göre bu iki tavır uzlaşmaz değildir. Modern devlette "burjuva"nın özel sosyal varlığı evrensel siyasal unsur ve öznel bireysel tavırlar arasında aracılık eder: devletin anlamı paradoksal olarak *sosyal* yaşamın yarattığı özel tavırlardan beslenir. Böylece, sosyal yaşam bireyin *siyasal* kimliğinin ve daha sonra devletin kendisinin kimliğinin, her halükârda *rasyonel* devletin oluşmasının önemli bir anıdır.

Hegel için rejim bir normatif düzenlemeler bütününe indirgenemez. Rejim öznel düzenlemelerin ve kamusal yaşamı oluşturan kuramların etkileşimi sayesinde *oluşma* biçimidir: gerçek anlamda "devlet organizması"dır (*PPD*, 269, 351). Her türlü siyasal iradeciliğin reddedilmesinin kökeninde yatan budur. Soyut bir kavramla hayata geçirilebilecek, kendinde iyi kurumların olabileceğine inanmak hatadır: "Bir halka *a priori* olarak az ya da çok rasyonel

içerikli de olsa bir rejim vermek istemek: bu fantezi bu rejimi kesinlikle mantıksal bir varlığın ötesine götüren anı ihmal etmek olur" (*PPD*, § 274, 371). Bu düşünce buna hazır olmayan bir halka bir rejim empoze etme girişiminin eleştirisidir. Bir Napoléon hayranı olan Hegel, derslerinde İspanya'ya anayasal bir rejim empoze etme bağlamında başarılı olamamış bir girişimden söz eder. Ama aynı zamanda 1817'de analiz edilen Württemberg örneği de düşünülebilir: bir hükümdar, isteksiz bir ulusa anayasal bir rejim empoze edemez, çünkü *gerçek* anayasa "halkın ruhu"nun bir diyapazonudur. Sonuç: "Her halkın kendisine uygun düşen ve benimsediği bir rejimi vardır." Ancak görünüşte tutucudur bu: zamanın ruhu anayasal bir rejim konusunda olgunlaştığında ona karşı çıkanların çabaları başarısızlığa mahkûmdur. Hegel, döneminin muhafazakârlarına karşı *meşruti* monarşinin "gelişmiş aklın rejimi" olduğunu söyler (*Encycl.*, 3, § 542, 319). Klasik anayasal biçimlerin her biri sonu meşruti monarşi (kabullenilmiş ve aşılmış anlar bağlamında ötekileri içerir) olan bir tarihsel sürecin evresidir; bu süreç "dünyanın evrensel tarihinin meselesi"yle eşdeğerdir (*PPD*, § 273, 367). Platon'la birlikte, meşruti monarşinin, öteki rejimlerle karşılaştırıldığında "insanlar arasında bir tanrı gibi" olduğu söylenebilir. Dünyalarını tarihin nihai noktası gibi gören düşünürlere göre ortak yanılsama örneği midir bu? Bu bağlamda pek öyle sayılmaz: Prusya ancak 1850'de bir meşruti monarşi olabilmiştir! Ayrıca, siyasal rasyonalitenin tarihsel gelişmesinin anlarını farklı rejimlere dönüştürme düşüncesi özgündür: aslında tek bir rejim vardır –tek bir felsefe olduğu gibi– ve halklar ve tarihsel dönemler bunun unsurlarını tek tek keşfederler.

Dolayısıyla, rejim keyfi bir biçimde benimsenmiş siyasal bir formül değildir: daha çok tarih içinde gelişen nesnel tinin eylem halindeki rasyonalitesi, tüm nesnelleştirme hareketi içinde düşünülmüş özgürlüktür.

Hegel sıradan erk ayrılığı anlayışına karşı çıkar; bu bağlamda işlevsel açıdan farklı ama dayanışma içindeki anlarda devletin gücünün *bölünmesinden* söz etmek gerekir. Güçler ayrılığı "özgürlüğün derinliğinin ve gerçekliğinin mutlak anlarından biridir" (*Encycl.*, 3, § 541, 318). Devleti *oluşturur* ve meşruti rejimi Doğu despotizminden ya da radikal bir demokrasiden ayırır. Ama bölme devletin çeşitli fonksiyonlarını üstlenmiş organları hiçbir biçimde *ayırmayı* (bağımsızlık anlamında) içermez. Öte yandan, Hegel, Montesquieu ve *Federalist Papers* yazarları tarafından geliştirilen güçler dengesi fikrini de reddeder: bir *checks and balances* sistemi tarafından gerçekleştirilen "evrensel denge" "canlı bir birlik" üretemez (*PPD*, § 272, 365). Karşılıklı anlaşmaya dayalı devlet vizyonu gibi, güçler dengesi teorisi de bütüncüllüğe göre bir bağımsız dönemler –bir yerde güçler, başka bir yerde özel iradeler– tasarlanmasını gerekli kılar. Ve bu bütüncüllük verilmiş güçlerin toplanması ya da sonucu gibi ortaya çıkar. Tersine, güçleri devletin mantıksal *dönemleri* gibi düşünmek gerekir. Dolayısıyla, *egemenlik* bu özellikleriyle devlete aittir, herhangi bir otoriteye ait değildir. Halk da hükümdar da *egemen* değildirler; buna karşılık, egemenin (meşruti yönetim) egemen olmasının nedeni, üç gücün (hükümdar, yönetim, kanun koyucu; adalet ise politik değil, sosyal bir kurumdur) onun iradesine ve rasyonel etkinliğine katılmasıdır. Böylelikle, yasama gücü sadece seçilmişlerin elinde değildir. Aynı

şekilde –ama Hegel açıkça söylemez bunu– hükümet ve meclisler "son olarak iradenin kararı"nı gerektirdiğinden hükümdarın temsil ettiği bu devlet egemenliğine katılırlar (*PPD*, § 273, 366).

"Devlet etik fikrin gerçekliğidir." Devlet öznel ve nesnel *etik* bir gerçekliktir ve bir "aygıt" değildir. Ama devlet etik gerçekliğinden daha fazla bir şeydir. Bir başka deyişle: devlet fikir olduğundan (Hegelci anlamda) basit bir fikir (genel anlamda) değildir, *yaşanmış bir kavram*dır. Çoğul biçimde yaşanmış olması her devlet içinde var olan gerilimleri (tarih sahnesinde devletleri kendi aralarında karşıtlaştıran) açıklar.

V. – Rasyonel özgürlüğün tarihsel güncellenişi

Hegel doğal hukukun klasik konularına (özel hukuk, kamu hukuku ve uluslararası hukuk) bir "dünya tarihi" teorisi ekler. Tarihi rasyonel özgürlüğün kendisini nesnelleşerek ifade ettiği bir alan olarak kavrar. Bununla birlikte, tarihsel gelişme çizgisel biçimde ilerlemez, diyalektik bir sürece göre gelişir ve olumsuzluğun figürlerine çok geniş yer verir. Aklın kurnazlığının anlamıdır bu: akıl tarihsel olarak ancak tutkuları filozof dışında kimsenin formüle edemeyeceği bir amacın hizmetine vererek gelişir. Tarih felsefesi *gerçek* bir Teodise'dir. Ama bu tema Hegel'de romantiklere göre çok farklı bir anlam kazanmıştır. Novalis ya da Schlegel'de tarihin teolojik anlamının ifadesi aydın aklının iddialarını küçümsemeye yönelikken, Hegel'in 'tarihsel teodise'si *sadece* Aydınlanma'nın *sınırlı* idrakının

yargılama ölçüsüyle yanlış biçimde algıladığı bir rasyonalite sergiler. Rasyonel devletin tinin kendisiyle uzlaşmasını sağlayabilmesi için etik yaşamın aşılamayan çatlağını gözemesi gerekir. Bununla birlikte, sivil toplumun yapısal çelişkisi bu olasılığı kesin bir gerçeğe dönüştürür. Bu durumda, tarih felsefesi *Tarih Felsefesinin Temelleri*'nin sonunda ifade edilen inancı geçerli kılar: modernitenin sıçramalarının ötesinde *rasyonel* devlet "aklın imgesi ve gerçekliği"dir (*PPD*, § 360, 443). Dolayısıyla, nesnel tin öğretisinin yöneldiği amaç, etik uzlaşmanın nihai vurgusu, (dünyanın tini) mutlak tinin dünyevi figüründen başka bir şey olmayan tarih felsefesinin ürettiği metatik ve metaobjektif bir güvence gerektirir; ama bu görüş açısını sadece felsefe benimseyebilir.

Dünyanın tini tarihin anlam kazandığı perspektifi tanımlarsa da somut tarihsel faktörler bireylerden –"büyük insanlar", "tözsel tinin organları" (*RH*, 122) önemli rol oynarlar burada– çok halkların zihniyetleridir ve bunlar sırayla etkili olarak "bütüncül eylemin tek amacı"nı gerçekleştirirler (*Encycl.*, 3, § 549, 327). Tümüyle barışçıl tarihsel gelişme kavramı: dünyanın tininin sorunlarını omuzlamış halk mutlak bir haktan yararlanır ve ötekiler onun karşısında haktan yoksundurlar; ama amacı bir kez gerçekleşince onun da "dünya tarihinde yeri yoktur artık" (*PPD*, § 347, 434). Bu tarih vizyonu çarpıcı bulunmuştur; her halükârda gerçekçidir. Hegel tarihte art arda gelen dört imparatorluk ya da hükümdarlık ayırt eder (imparatorluktan çok hükümdarlık: her biri belirli bir siyasal yapıdan çok bir uygarlık tipine denk düşer): Doğu, Yunan, Roma ve Germen... Bu, dünya tarihinin Doğu'dan Batı'ya

doğru ilerlediği tezine götürür; Afrika ve (geçici olarak) Amerika oyunun dışındadırlar. Bu konuyla ilgili olarak Avrupa-merkezci önyargılar bilinir: Hegel'e göre, "Avrupa sadece tarihin sonudur" (*RH*, 280). Ama bu önyargılar onun dünyaya egemen olduğu dönemin önyargılarıdır: oysa "herhangi bir felsefenin dünyasını aşmasını düşlemek de, bir bireyin zamanının ötesine aşmasını düşlemek de budalalıktır" (*PPD*, 106). Ayrıca, (Avrupa ve Hıristiyan halklarını bir araya getiren) Germen dünyasının coğrafi olarak Hegel'in tasarlamayı reddettiği bu geleceğe göç etmesi düşüncesi de olasılık dışı değildir. "Dünyanın tininin gerçek ilkesini emanet ettiği uluslar" Germaniktir (*RH*, 293), Avrupa yarın belki de şimdilik "Avrupa'nın bir eklentisi olan" bu Amerika içinde yer alacaktır (*RH*, 242).

Tarih felsefesi Hegel'le ilgili yargı üstünde ağır basar. Bununla birlikte, sistemin bu parçası son sözü değildir onun. Nesnel tin ve mutlak tin arasında yer alır ve ancak mutlak tin açısından kavranabilirdir. Dine indirgendiğinde "gerçek teodise"dir ve felsefeye indirgendiğinde özgün gerçekliğinin dış olumlaması olur. Hegel'e göre, tarih sadece filozofa göre anlamlıdır, çünkü gerçeğin rasyonalitesinin rasyonel gerçekliğin karşılığı olduğunu sadece tarih anlar. Ama böyle bir gerçeklikten hiçbir biçimde yararlanmak mümkün değildir: tarihin dersleri diye bir şey yoktur.

V. Bölüm

MUTLAK ÜSTÜNE

Jena'da, "özdeşliğin ve özdeşsizliğin özdeşliği"nin tanımından son Berlin derslerine kadar, Hegel, sürekli mutlakla boy ölçüşmüş ve onu sanat, din ve felsefe tarihi derslerinde işlemiştir. Ama mutlak, düşüncenin karşı karşıya olduğu problemin son çözümünden çok bir sorunun –bütün felsefesinin cevap bulmaya çalıştığı soru– işaretidir. Sözcüğü zamanın havası taşır: Aydınlanma'ya tepki olarak, Hamann, Novalis, Schlegel kardeşler, Schelling mutlaka yeniden gündeme getirirler onu. Onlara göre, söz konusu olan, rasyonel teolojinin Kantçı çözümlemesi ve aklın basit sınırları içinde, programı doruk noktası kabul edilen bir dinin dışlanmasından sonra "Tanrı'nın nasıl geri getirileceğini" bilmektir (*HP*, 6, 1756). Hegel, *mutlak* idealizmi felsefesinin işareti yapmıştır: "Sonlu şeylerin özel tanımlaması, varlıklarının temelinin kendilerinde değil, evrensel tanrısallık fikrinde olmasıdır. Şeylerin bu biçimde değerlendirilmesi *mutlak idealizm* gibi tanımlanabilir" (*Encycl.*, I, § 45 A, 503). Bu iddia, dinsel içerikli olmasına

rağmen, her şeyden önce *felsefi* bir tavrı tanımlar: "Kavramın görüş açısı mutlak idealizmin görüş açısıdır" (*Encycl.*, 1, § 160 A, 590). Hegelci idealizm, bilincin felsefelerinin tersine, "dünyanın içi gibi" olan (*Encycl.*, 1, § 24 ve A, 290 ve 474) ve felsefenin sadık bir sekreter gibi geri verdiği "nesnel bir düşünce"nin varlığını ilan etmesiyle mutlaktır.

I. – Mutlağın söylemi: Olumsuz bir teoloji?

Hegel, Schelling'i, "mutlağı ve Tanrı"yı felsefenin tek konusu yaptığı ve böylelikle "spekülatif biçim"e yaşam vermiş olduğu için över (*HP*, 7, 2051). Mutlak düşüncesi spekülatiftir, çünkü düşündüğü şey, "öznel ve nesnelin mutlak özdeşliği" (*HP*, 7, 2056) idrakın ve sağlıklı düşüncenin sınırlarını aşar – Kant, *Salt Aklın Eleştirisi*'nin aşkın diyalektiğinde kurmuştur bunu. Mutlağı *düşünmek tasarlanamayan şeyi* düşünmektir: ayrı bir öz, bir *töz* değil, özellik içinde somutlaşan bir öz, bir özne. Dolayısıyla, bu, *Fenomenoloji*'nin Önsözü'nün programını gerçekleştirmektir (*PhE*, I-17). Burada zorluklar ortaya çıkar. Schelling'e "mutlağın tasarlanmaması, sezilmesi gerektiği" (*PhE*, I-9), bilginin kavramsal figüründen vazgeçmiş olduğu eleştirisi getirilir. Özellikle, içindeki her şey bittiği için yok olan bu mutlak boştur: "Bütün ineklerin siyah olduğu" bir gecedir (*PhE*, I-16) ve bunu sergileme iddiasında olan felsefe "özdeş olanın biçimsiz yinelenmesi"ne, "tekrenkli biçimcilik"e döner (*PhE*, I-15). Bu özdeşlik felsefesinin eleştirisi büyük ölçüde haksızdır. Ama mutlağın insani söyleyişinin programı içinde yer alan zorluğu belirtmiş olma gibi önemli bir

işlevi yerine getirir: sonlu bir söylem, kendi yaşamında, sonsuzla olan ilişkisinde ve kendisinde sonsuzluğu zorlukla kavrayabilir. Dolayısıyla, olumsuz teoloji eğilimi baş verir: mutlak bilgisi özellikle sonlu olanın "bütün eksiklikleri saf dışı ederken" olmadığı şeyle ilişkilidir (Gilson).

Bazı metinler bu yolu benimsemiş gibidir: sözgelimi, *Mantık*'ın öz Öğretisindeki "Mutlak" başlıklı bölüm. Hegel burada niteliğini değiştirmeyen mutlağın olumlu sözcelemesinin olanaksızlığını farklı biçimlerde dile getirir. "Mutlağın sergilenmesi"nin tek sonucu mutlağın "tüm yüklemlerin olumsuzluğu" olduğudur (*SL*, 2, 229). Sonuç olarak, mutlak hakkında en azından bu bağlamdaki söylem kendi hareketini kavradığı yerde bir "*dış düşünce*"ye emanet edildiği müddetçe *hiçbir* şey söylenemez (*SL*, 2, 228). Sadece bir öztelkin (autodiction) mutlağın ölçüsüne erişebilir: bütünüyle kendisinin ifadesi, "*ne olduğunu gösterme etkinliği*" (*SL*, 2, 229). Mutlağın bu öz-telkini *gerçeklik*tir: iç ve düalist metafizikleri yöneten bir dış karşıtlığını aşan kavram. Bununla birlikte, gerçeklik "bir Ötekinin değil, *kendisinin ifadesiyse*" de (*Encycl.*, 1, § 142, 393), *Mantık* içinde Kant sonrası düşünürler için mutlağın yerini alır. İkici bir perspektife göre düzenlenmiş metafizik kavram olarak mutlağın saf dışı edilmesine onun işlevinin gerçekliğe aktarılması eşlik eder ve bu arada bu işlevin bütünüyle gerçek sonuçlar düzleminde iş gördüğünü de unutmaz: "Gerçek olan (wirklich), gerçek etkiler (wirkt) doğurur" (*SL*, 2, 256). Yabancı bir ortamda değil, kendi içinde ortaya çıkan gerçeklik "kavramın eşiğinde" durur (*Encycl.*, 1, § 156 A, 588): özün olumsuzluğuyla her zaman yansıtılan varlık kavramının gelişmesidir bu. Mutlağın gerçek söylemi gerçek olanın düşüncesidir, yani

eylem içinde rasyonel olandır. Mutlağın kendi aracılığıyla söylediği bir şey *Mantık*'ın talep ettiği şeydir: ve böylelikle, "doğanın ve sonlu bir tinin yaratılmasından önce, sonsuz özü içindeki şekliyle Tanrı'nın ifadesidir" (*SL*, 1, 19). Bu formül doğa ve sonlu tini kendi dışında bırakan mutlağın bir söyleminin sınırlarını belirler; ama aynı zamanda *Mantık*'ın bir teo-oto-loji olma hırsını da belirtir. İkinci basımın (1831) önsözü Johannes bağlamında ve de felsefi anlamda mantıksal kavramı ve Logos'u birleştiren şey üstünde durur: "(Kavram) kendisinde ve kendi için olan şeydir, Logos, var olanın nedeni, şeylerin adını taşıyan gerçektir; mantık biliminin dışında en az bırakılması gereken Logos'tur" (*W*, 5, 30). Mutlak eklemlenmesinin sonsuz hareketi içinde Logos'tur ve bu hareket "mantık"tır.

II. – "Mutlağın en yüksek tanımı": tin (mutlak)

Mantık Sistemin özü olsa da tümü değildir: mutlak, mantık alanından başlayıp doğal yabancılaşma –*Mantık*'ın doğaya geçiş betimlemesi Yaradılışı anlatır– ve fikrin kendisiyle çelişkisinin tinsel uzlaşması yönünde taşar. Tin, sonlu tin ve sonsuz-mutlak tin, mutlağın tamamlanmış söylemidir, tamamlanmıştır çünkü "sonsuz acı"yı kendi içine dahil eden bu olumsuzluk "mutlak Çile ya da spekülatif kutsal Cuma" gibidir (*FS*, 298): "*Mutlak olan tindir* – bu, mutlak olanın en yüce tanımıdır" (*Encycl.*, 3, § 384, 179). Sadece (felsefeyle birlikte) Hıristiyan dini Teslis öğretisi sayesinde bu en yüksek tanımı verebilir. Bu bağlamda, mutlağın mantıksal değerlendirmesi Baba'nın görüş açısında kalır; bununla bir-

likte, "Tanrı Baba kendi içine kapanık, soyut bir varlıktır, dolayısıyla henüz tinsel bir Tanrı, gerçek bir Tanrı değildir" (*Encycl.*, 3, § 384 A, 397). Buna karşılık, Tanrı'nın Tin olarak tanımlanması mutlak üstüne mutlak görüş açısını belirtir: çünkü "Tanrı, tin olduğundan, sonluluk atfedilmesi gerekir ona – aksi takdirde sadece bir ölü, boş bir soyutlama olurdu" (*Encycl.*, 3, 386 A, 400). Tin, mutlak olanın en yüce tanımıdır, çünkü doğal olumsuzluğuyla, kendi figürüyle yansıtılır sürekli. Ama sadece mutlak tin olarak düşünülür ve sonluluğun (doğal ve tinsel) bir sonucu gibi değil, aynı zamanda onun gerçek *kökeni* olarak düşünülür, çünkü sonucun (yansıtılmış, ikincil dolaysızlık) gerçek olması tam bir gerçektir, buna karşılık, hareket noktası (basit dolaysızlık) aslında onda yok olan bir sürecin sonucudur. *Mutatis mutandis Mantık*'ın mutlak fikirle ilgili olarak dile getirdiği mutlak tine de uygulanabilir: "sonuç" olarak "*dolaysızlık biçimi*"ndedir ve böylelikle "yeni bir başlangıç" olur (*SL*, 3, 385 ve 388). Aynı şekilde, mutlak tin, "tinin nesnelliğinden ve idealliğinden ya da kavramından ebediyen türeyen birlik" (...) doğanın ve sonlu tin olarak yaşamla ilgili tinin *spekülatif* kökenidir. Dolayısıyla, mutlak tin üretiminin hareketi içinde bütünlüğün söylemini içerir: ve biz bunu burada teo-oto-loji olarak adlandırdık. Bu söylem üçlü bir alanı kapsar: sanat, din, felsefe.

III. – Mutlak sanatı

Hegel'in "estetiği" sanat konusunda edinilen düşünceyle uyuşmaz. Oldukça boş bir çaba olabilecek sanata

iade-i itibar gayreti yerine –çağımızın sanatının Hegel'in sözünü ettiği sanatla fazla bir ilişkisi yoktur– esas eğiliminin altını çizmek gerekir: sanatı mutlak tinin duyulur ifadesi olarak anlamak. Her şeyden önce Hegelci bir *estetik* yoktur! Bir estetik başarılı bir sanat yapıtı ortaya koymak amacına yönelik kuralları formüle eder. Hegel bu adlandırmayı "uygun bulmaz" ve "yüzeysel" olarak nitelendirir; "bizim bilimimize tam anlamıyla uygun düşen formül "sanat felsefesidir" (*Estetik*, 1, 5-6). Sanat felsefesi "güzel" teknikleri üstüne kurallar belirlemez, sanatı çeşitli dalları (mimarlık, heykel, resim, müzik, şiir) ve çeşitli gelişme evreleri (sembolik sanat, Doğu sanatı, klasik sanat, Yunan-Roma sanatı; romantik sanat, Hıristiyan sanatı) içinde, mutlak tinin *figürasyonu*, mutlak *kendinde* tinin ve *idealin* sezgisi ve sunuluşu" olarak sunar (*Encycl.*, 3, § 556, 345).

- Hegel, doğayı güzelin paradigması gibi gören basmakalıp düşünceyi reddeder; sanatın amacı "doğanın taklit edilmesi" değildir. Yaz mevsiminde Bern Oberland'ında bir geziye çıktığında Alp köylülerinin güzelliği hiç ilgilendirmez onu: bunlar sadece "sıkıntılı düşünceler" uyandırır: böyledir (*Alpler*, 78)! Sistem egemen estetiğe karşı bu içgüdüsel tepkiye spekülatif bir temel verir. Sanata doğayı taklit amacı yüklemek, ona tinsel olmayan bir paradigma vermektir. Bu ada layık tek şey olan sanatsal güzel "fikrin duyulur görünümüdür" (*Estetik*, I, 153). Bununla birlikte, doğa "öteki-varlığında fikirdir" (*Encycl.*, I, § 18, 184); dolayısıyla, taklit edilecek bir model oluşturamaz. Sanat doğayı *yansıttığında* bile "tinsel olarak" yapar bunu: bu yansıtma kesinlikle doğanın bir kopyası (gerçekleştirilemeyen) değildir, onun transfigürasyonudur.

İdeal, mutlak tinin özellikle sanatsal figürüdür. Sanatın "gerçekliği"dir, "sanatsal güzellik"tir (*Estetik*, I, 205-206). İdeal –aynı zamanda kavramsaldır, çünkü sanat Hegelci anlamda sanatla yoğrulmuştur– tinselliğin dışında oradaki-varlığın doğrulanmasıdır (*Estetik*, 1, 210). Dolayısıyla, sanat tam anlamıyla gerçeğin *idealizasyonu*dur. Bu, sanatın gerçeğin hoş olmayan taraflarını silmesi ve bu bağlamda "lüks, rahatlık ve zevk" olabilecek şeyleri alması demek değildir. "İdeal sanatsal figür önümüzde mutlu bir tanrı gibi dursa da" (*Estetik*, I, 212), bu tanrı, Homeros şiiri tanrıları gibi insanların sıkıntıları ve tutkularıyla yüz yüzedir: tinsel bir özellik olduğu için sanatta "büyüklük ve güç, karşıtlığın büyüklüğü ve gücüyle ölçülür ve tin bunlardan hareketle kendi içinde birliğe kavuşur" (*Estetik*, I, 238). Sanat, özellikle romantik sanat, öznelliğin sanatı çelişkinin, tini sarsan ve mutlak gerçekliğine doğru götüren '*pathos*'un "ideal" mizansenidir: epik şiir ve eski trajedide yan yana gelen tanrıların ve insanların yansıttıkları budur.

Mutlak tinin eseri olan sanat rasyonalitenin damgasını taşır; hatta *rasyonel olanın figürasyonu*dur. Bu, sanatsal ürünlerin en tinsel olanlarını (romantik sanatlar: resim, müzik, şiir) yüce yapan unsurdur; ama aynı zamanda sınırlarını belirleyen bir unsurdur. Sanatı rasyonalitenin *figürleştirilmesi* gibi düşünen Hegel, onun başka söylem biçimleriyle aşılmasını ifade eder. Bu hem onun ününe hem de sanatın sonu düşüncesine aynı derecede zararlı olan "sanatın sonu" temasıdır. Ama bu alanda da bir yanlışlık söz konusudur. "Sanat bizim için (...) aşılmış bir şeydir" (*Estetik*, I, 18) diyen Hegel kesinlikle sanatın yitip gitmesini vurgulamaz. Aslında iki şey söylemek ister. Öncelikle, sa-

nat "tinin bilincine gerçek yararlarının taşınabileceği yüce ve mutlak bir biçim değildir" (*Estetik*, I, 16); *bu açıdan*, onun tinin daha yüce, figüratif olmayan yansımalarına yol açması gerekir. İkinci olarak "gerçeğin daha derin anlamda değerlendirilmesi" yönünde bir gelişme onun sanatsal kavrayışını göreli̇leştirmiştir: "Yunan sanatının güzel günleri, Geç Ortaçağ'ın altın dönemi bitmişse artık", bunun nedeni "düşünce ve yansımanın güzel sanatları gölgede bırakmış olmasıdır" (*Estetik*, I, 17); böylece "güzelin sanatının (...) geleceği gerçek dindedir" (*Encycl.*, 3, § 563, 350) ve tabii ki aynı zamanda da felsefededir. Bu "tespit"e Hegel açısından bir nostalji de eşlik eder; ama sanatın sadece bir anı olduğu süreç gibi onun mutlak tin anlayışını gerektirir bu. Sanatın spekülatif amacı, ortadan kalkması değildir; sadece mutlak tinin yeri bağlamında bir göçü yansıtır.

IV. – Mutlağın dini

Din Hegel felsefesi için sürekli bir uğraş olmuştur. Hiç kuşkusuz, papazlığı reddeder bu felsefe ve dinin ve teolojinin resmi biçimlerini eleştirir. Böylece, 1795'te, Schelling'in eğilimine katılır: "dinbilimcileri yoğun faaliyetleri içinde olabildiğince huzursuz etmek, onları sığındıkları her yerden kırbaçla kovalamak"; "akıl ve özgürlük bizim sloganımızdır ve görünmeyen din bizim toplanma noktamızdır" (*Corresp.*, I, 22-23). Ama eğitimini gördüğü inançtan gerçek anlamda hiç kuşkulanmamıştır: "Vaftiz edilmiş olmakla ve bir Lutherci gibi eğitilmiş olmakla övünür" (*W*, 11, 70) ve Katolik dinleyicilerin protestolarını göğüsleme tehlikesine rağmen

kendini bu niteliğiyle ifade etme talebinde bulunur! Buna rağmen din felsefi bir problem oluşturur: rasyonalitenin dinsel varlık biçimi, inancın "akıl" ve "özgürlük"le ilişkisi olmakla ilgilidir. Klasik ama Hegel'de sanat, din ve felsefenin mutlak aynı içeriğe sahip oldukları tezi nedeniyle özel, çarpıcı bir özellik kazanan klasik problemdir bu. Öznenin kutsalın kendisi tarafından açıklanan biçimlere göre ("gerçek din" söz konusu olduğunda) kutsalla ilişkisi olan din, mutlağın ifadesi olarak felsefeyle rekabet içindedir. Hegel güçlüğe işaret ederken "din"in "bütünlüğü içinde yüce alanı (mutlak tin) gösterdiğini" belirtir (*Encycl.*, 3, § 554, 343). Din, inancın ve sonlu tin ve kutsalın 'communio'sunu oluşturan ritlerin diliyle mutlağı dile getiriyorsa eğer, felsefe için yüce bir konum talep edilebilir mi? Evet, çünkü din mutlak dini *dile getiriyorsa* (sanat onu *biçimlendirdiğinde*, "görüntüler"le yansıttığında), onu *bilgi* unsuru içinde değil, *tasarım* unsuru içinde gerçekleştirir. Bununla birlikte, Hegel için "genel olarak tasarımlar düşüncelerin ve kavramların eğretilemeleri gibi görülebilir" (*Encycl.*, I, § 3, 166): bunlar düşüncedir ama düşünce olduklarının farkında değillerdir. Bu önerme, özellikle spekülatif kavramın öncelemesi dinsel tasarıma uygun düşer: söylediği gerçektir, sadece "kendi özel ışığı içinde" sergilenmek üzere "düşünce ve kavram biçiminde" aktarılmaya ihtiyacı olan bir gerçek (*Encycl.*, I, § 5, 167). Din felsefeyle aynı mutlak içeriği dile getirir ama kavramsal olmayan bir biçimde ve pek fazla imgeye dayanmayan bir biçimde yapar bunu: mutlak olmayan bir söylemdir, çünkü tipik bir mutlaktır.

Ama mutlağın dinsel söylemi, mutlak tinin kendi kendisini ifade etmesi, vahiyli din (Lutherci Hıristiyanlık) söz

konusu olsa da, hangi bağlamda tipiktir? İnanç ve dinsel duygudan farklı olarak tasarlama, dinsel bilincin "nesnel yanı"yla ilişkilidir; duyulur imgelere, bir öyküye (mitsel, kutsal) katılır ama –sözgelimi Tanrı'nın oğlunun ölümünün ve dirilmesinin tasarlanması– özellikle spekülatif bir içeriğe, öykünün harekete geçirdiği "evrensel güçler"e doğru bir işaret yapar (*Religion*, I, 278). Ama, içeriğinin evrenselliğine rağmen, dinsel düşünce kavramdan uzaktır, çünkü düşünmenin zincirlediği şeyleri eklemler: "Tasarlamada her şey son derece rahatça her şeyin yanında yer alır (...) buna karşılık düşünmede bu şeyler birbirlerine eklenir ve çelişki ortaya çıkar" (*Religion*, I, 283). Tasarımda tipik olan, kavramın özelliği olan ve hiçbir şeyin, Tanrı'nın bile "vardır" biçiminde kabul edilemeyeceği aracı gerilimin olmamasıdır: Tasarımda "Tanrı" vardır. Düşünme bilgiden Tanrı'nın olması gerekliliğini ister (...) düşünme için dolaysız hiçbir şey yoktur" (*Religion*, I, 284). Din kendinde ve kendisi için dolaylı olanı dolaysızlaştırması ("Tanrı'dır") açısından tipiktir; ve gerçek bir süreç düzeninde yer aldığından ("gerçek kendisinin ortaya çıkmasıdır") dinin her şeyi bildirdiği ama bunu "gerçek figürü içinde yapmadığı" söylenebilir (*PhE*, I-33).

Dinin *temsil ettiği* şeyi, Tanrı'yı düşünme gerekliliği cüretli bir teze ulaşır: din sanatın gerçekliğidir, spekülatif felsefe de dinin gerçekliğidir. Hegel bunun esinlediği ateizm kuşkusunu ortadan kaldırmaya çalışır: ateizm tartışması (Fichte'nin Jena Üniversitesi'ndeki görevinden alınmasına yol açan) unutulmamıştır... "Felsefeye karşı sık sık yöneltilen ateizm suçlamasını" ayrıntılı olarak çürütür (*Encycl.*, 3, § 573, 362); "düşüncenin, bağlı olduğu karakteristik bi-

çimleri felsefi kavramlarda bulamamasından" kaynaklanır bu (*Encycl.*, 3, § 573, 362). Ama felsefenin, tanrısal olanın rasyonel bilgisi olma hırsını çok cüretli bulmak rasyonelliğin boş olduğunu ilan etmektir, çünkü en çok tanıması gereken şeyi, mutlağı tanımaktan vazgeçen bir akıl nedir? Akıl insanın Şeyi olmadığından ve din de sadece tanrısal vizyonunu açıkladığından, onun için bir mutlak bilgi hırsı gerekir. Dolayısıyla, gerçek ateizm felsefeden yana değildir, Jacobi'yle birlikte dolaysız bilgiyi spekülatif aklın üstüne çıkaranlardan ve böylelikle "Tanrı'nın esasen rasyonel olduğunu" kabul etmeyenlerden yanadır (*Religion*, 1, 50). "Etik dünya ateizmi" "tin dünyasının rastlantı ve keyfiliğe bırakılmasına", "*Tanrı tarafından terk edilmeye*" (*PPD*, 95), aynı şekilde çok samimi bir ateizm de güçsüz olduğundan gizli bir Tanrı düşüncesine götürür: Tanrı olduğundan utanacak bir Tanrı. Hegel eski "teolojinin hizmetkârı felsefe" imgesinin karşısına felsefenin gerçek teoloji, "Tanrı'nın dini" olduğu düşüncesini çıkarır (*Religion*, I, 6). Dahası: gerçek dindir bu. Dinsel düşünce, Tanrı ve eserlerini ayırırken "felsefe üretiminde, etkinliğinde mutlağı gösterir (...) böylece Tanrı felsefenin bir sonucu olur" (*Religion*, 1, 34).

V. – Felsefenin mutlağı

Felsefe sanatın biçimlendirdiği ve dinin tasarladığı bu süreci kavramla yeniden yakalar. Dolayısıyla, "sanatın ve dinin birliğidir": sanatsal sezgi ve dinsel tasarlama onda "*kendisinin bilinçli düşüncesine* yükselir" (*Encycl.*, 3, § 572,

360). Ama bu birleşme bir *Aufhebung*'dur: felsefe sadece sanat ve dinin içeriğini üstlenmez, aynı zamanda "biçimlerin tekyanlılığıyla bir özgürleşme içerir ve bu içeriği kavramsal düşüncenin "mutlak biçimi"nin yararına kuşatırlar (*Encycl.*, 3, § 573, 360). Bu arada, felsefe kendi kendine düşünülür, "kendi kavramını kendisi kavrar" (*a.g.y.*). Ama nasıl yapabilir bunu? Felsefeler farklı olduğuna göre felsefeden söz etmenin ne anlamı vardır ve felsefe kavramının yerine bir felsefenin (Hegel'in felsefesi) düşüncesi konmaz mı? Cevap kesindir: "Tek ve aynı fikir –tek bir gerçeklik vardır– her türlü felsefenin temelinde yer alır" (*HP Introd.*, 55). Onu yadsımak, felsefe tarihi derslerinin tamamlandığı "yakın dönem Alman felsefesi"nin sistematik olma iddiasını tehlikeye düşürür. Felsefeler sadece kendisinin eylemi içindeki bu bütünlüğün geçici dönemleridir. Sistemin dönemlerinin mantıksal zincirlenmesi (senkronik görüş açısı) ve her biri fikir tanımlarının birini ilke düzeyine yükselten felsefelerin tarihsel zincirlenmesi (diakronik görüş açısı) arasında benzerlik vardır: "*Tarih*te felsefi sistemlerin birbirlerini izlemesi, mantıksal *sapması* içinde fikrin kavramsal tanımlarının birbirlerini *izlemesiyle aynıdır* (...) *felsefe tarihi* incelemesi *felsefenin* kendisinin *incelenmesidir*" (*HP Introd.*, 55-56). Felsefe tarihi statüsüne ("felsefe tarihi felsefe sistemiyle aynı şeydir": *HP Introd.*, 105) gelince, konunun sonuçlarına geçelim ve yarattığı sıkıntı verici soru üstünde yoğunlaşalım: eğer bütün felsefeler felsefe sisteminin tamamlanmamış dönemleriyse, bunlardan birinin, kendi bütünlüğü içinde, felsefe düşüncesi üstüne fikir yürütmesine izin veren nedir? Bu, açıkça, bu felsefenin *bir* felsefe (gerçek üstüne bir görüş) olmadığı, *felsefenin*

kendisi olduğu ve tümünün son gerçekliği içinde sergilendiği varsayımıdır. Kaldı ki, Hegel de bu konuda hemfikir gözükür: "En son felsefe, şimdinin felsefesi, kendi içinde bütün eski ilkeleri barındırmalıdır" (*HP Introd.*, 111). Hegel kendi sisteminin son sistem olduğunu, felsefenin sonu olduğunu mu düşünür? Tarihin sonu sorusuyla da ilişkili olan bu soru bir çelişkiyle karşı karşıyadır: çelişkili cevaplar getirir, hatta onları gerektirir. Hegel bir yandan sisteminin son sistem olduğunu iddia etmek zorundadır, çünkü daha önceki kesinlemeler son gerçekliği içinde sergilenmiş bütünün görüş açısından mümkündür sadece; sistemi, kendi içine "tüm eski ilkeleri" dahil eden sistem gibi anlaşılmalıdır. Öte yandan da bunu iddia edemez, çünkü sistematiklik anlayışı, Hegelci de olsa, gerçeğin sürecinin tüm kapanmalarını dışlar: çemberlerin çemberi imgesi hatırlatır bize bunu. Kaldı ki, Hegel felsefenin "zamanının anlayışına kesinlikle benzediğini", "zamanının üstünde yer almadığını" belirtir (*HP Introd.*, 115). Geçici değilse eğer, son söz olamaz.

Felsefe tarihi üstüne dersleri kapatan "sonuç" karışıklık çıkarmaz; çünkü karışıklıktan farklı bir şey söz konusudur. Hegel "son felsefenin bütün eski felsefelerin sonucu olduğunu" hatırlatır (*HP*, 7, 2112); "Hiçbir felsefenin zamanını aşmadığını" yineler (*a.g.y.*) ve "tinin konfigürasyonları dizisinin *o an için* bittiğini" belirtir (*HP*, 7, 2116). Burada çözümü bu felsefenin angaje olduğu sistematiklik anlayışına bağlı yapısal bir zorluk vardır. Gerçekten de Hegelciliğe, reddettiği bir sistem anlayışını yansıtan bir eğilimimiz vardır. Sistem bir çemberler çemberidir: yapısına göre değerlendirilmesi doğrultusunda (bütünlüğün görüş

açısı) ya da dinamiğine göre değerlendirilmesi doğrultusunda (süreçselliğin görüş açısı) hem kapalı hem açıktır; bu görüş açılarından hiçbiri gerçekliği tek başına yok edemez. Hegel felsefesi bütünün (gerçeğin sistemi) biçimlendiği çemberlerden biridir ve aynı zamanda bu bütünü temel süreçselliğine göre sergiler; dolayısıyla, hem bütün hem parçadır: daha öncekiler gibi "*zamanı düşüncelerle yakalanan*" bir felsefe (*PPD*, 106) ve bir tezler bütünü olarak değil, "düşünen akıl"ın ve "var olan akıl"ın, rasyonelin ve gerçek olanın uygunluğunun sonsuz süreci gibi anlaşılan felsefe olarak.

Felsefenin (mutlak fikir olarak hem süreç hem sonuçtur, yöntem ve içeriktir) bu karmaşık statüsü Hegel'i bu felsefe "kavramı"nı her biri kısmi bir okumaya denk düşen üç tasım sistemi biçiminde takdim etmeye götürmüştür; bu okuma, felsefe olan önermelerinin tamamlanmış bütünü içinde güncelleştirilemeyen gücül sistemin temellerinin (doğa, tin, mantık) sadece biri üstünde düzenlenmiştir. Hiç kuşkusuz, orta terimi mantık ve uç terimleri doğa ve tin olan üçüncü tasım "felsefenin düşüncesi"ni sergiler, buna karşılık, öbür ikisi sadece "görünümleri"ni ya da "ifadeleri"ni tanıtırlar (*Encycl.*, 3, § 577, 374). Ama o her şeyi (mutlak tinin *süreci*) kendisini oluşturan çemberlerden biri açısından dile getirir ancak: felsefenin "kendini bilen aklı"nın görüş açısı (*a.g.y.*). Kendi hareketi içinde sistem, yani bu tasımların tasımı, tamamlanmamış esası içinde çemberlerin çemberi nihai sonuç olarak değil, "kendi içinde kendisinin hareketi" olarak tasarlanan gerçeğin sonsuz söylemidir (*PhE*, I-41). Süreç içindeki bu sistem hiçbir özel felsefeyle, kavramını sergileyen bir felse-

feyle bile özdeşleşmez; dolayısıyla, "kendisinde ve kendisi için olan sonsuz fikrin etkin olması, kendisini doğurması ve mutlak tin olarak ebediyen kendinden zevk duyması" sadece onunla mümkündür (*Encycl.*, 3, § 577, 374).

HEGEL VE HEGELCİLİK

JEAN-FRANÇOIS KERVÉGAN

Türkçesi: İSMAİL YERGUZ

NÜFUZ EDİLMESİ GÜÇ OLDUĞU DÜŞÜNÜLSE DE, HEGEL'İN YAPITININ ÇAĞDAŞ DÜŞÜNCENİN KİLOMETRE TAŞLARINDAN BİRİ OLDUĞUNA KUŞKU YOK. ELİNİZDEKİ ÇALIŞMA, HEGEL DÜŞÜNCESİNİN ANAHATLARINI VE GELİŞİMSEL YAPISINI TÜM AÇIKLIĞIYLA SERİMLERKEN AYNI ZAMANDA ÖNYARGILARDAN ARINMIŞ BİR FELSEFİ DÜŞÜNÜŞ REJİMİNİN DE TEMEL ÇIKIŞ NOKTALARINI TESPİT EDİYOR. MANTIK, DOĞA VE TİN GİBİ BAŞLICA ÖNEMDEKİ UNSURLARI MERKEZ ALAN BU İNCELEME, ETKİSİ KENDİ ÇAĞINI AŞAN BU BÜYÜK DÜŞÜNÜRÜN KAPSAYICI VE ZAMAN ZAMAN KOŞULLAYICI FELSEFİ SİSTEMİNİ BÜTÜNLÜĞÜ İÇİNDE GÖZLER ÖNÜNE SERİYOR. "KÜLTÜR KİTAPLIĞI DİZİSİ" 100. KİTABINI TARİHİN SON BÜYÜK SİSTEMLİ FELSEFE DÜŞÜNÜŞLERİNDEN BİRİ OLDUĞU BÜYÜK ÖLÇÜDE KABUL GÖREN BU GÖRKEMLİ YAPITA AYIRIYOR.

Kültür Kitaplığı: 100; Felsefe: 22

D